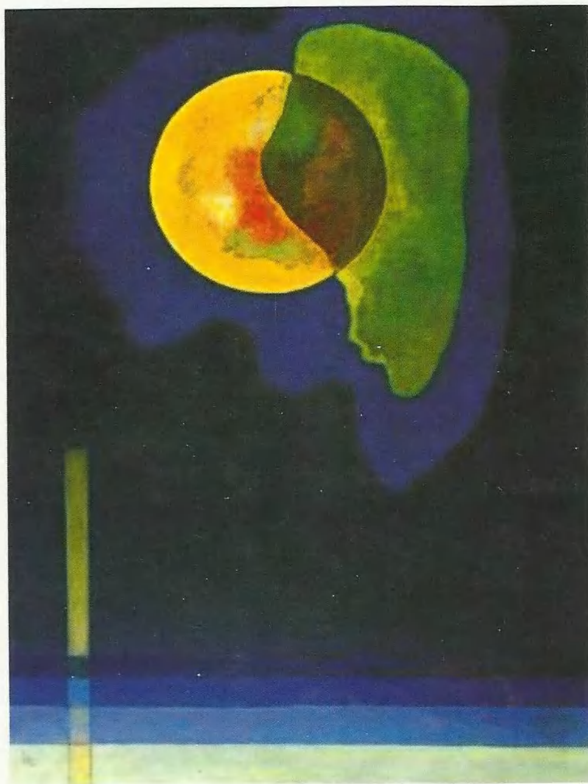
Alexandru PETRESCU

Lucian Blaga: o nouă paradigmă în filosofia ştiinţei



EDITURA EUROBIT
Timişoara
2003

Alexandru PETRESCU

Lucian Blaga: o nouă paradigmă în filosofia ştiinţei

Editura EUROBIT
TIMIŞOARA
2003

Ilustrații: Coperta I și coperta II:

Coperta I: Wassily Kandinsky, *Cercle Jaune Kand*
Coperta II: Wassily Kandinsky, *Aufleuchten*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PETRESCU, ALEXANDRU
Lucian Blaga : o nouă paradigmă în filosofia științei / Alexandru Petrescu.- Timișoara : Eurobit, 2003
Bibliogr.
ISBN 973-620-076-0

821.135.1.09 Blaga, L.

ISBN 973-620-076-0

Fiicei mele,
Alexandra-Cătălina

Cuvânt înainte

Lucrarea de față reprezintă, fără nici o îndoială, o lucrare valoroasă, care încorporează o muncă temeinică depusă de către autor pentru aducerea și menținerea în actualitate a unuia dintre cei mai mari filosofi români, anume Lucian Blaga. Urmare acestei munci asidue și pasionante, domnul Alexandru Petrescu a reușit să pună în lumină aspecte poate mai puțin cunoscute specialiștilor și cititorilor obișnuiți, să facă din Lucian Blaga un perpetuu contemporan al cercetătorilor din domeniul filosofiei și, ceea ce este încă mai important, să releve profunzimea și originalitatea contribuțiilor sale la interpretarea și valorificarea filosofică a unora dintre cele mai importante cuceriri ale cunoașterii științifice.

Dintre contribuțiile notabile aduse de către autor în exegeza filosofiei lui Lucian Blaga, notăm mai întâi buna încadrare a gânditorului român în contextul mișcării filosofice europene contemporane lui, mai exact, pertinenta raportare a contribuției acestuia la curente și orientări filosofice majore, cum sunt cele aparținând filosofiei analitice, fenomenologiei și intuiționismului. Cu acest prilej, sunt scoase în evidență atât elementele problematice comune, cât și modalitățile în care filosoful român a reușit să se detașeze prin originalitatea și profunzimea soluțiilor oferite. Autorul a reușit, mai apoi, o la fel de bună încadrare a contribuției gânditorului român în mișcarea filosofică românească dintre cele două războaie mondiale și din anii imediat următori celui de al doilea război, până la trecerea sa în eternitate. În acest sens, filosofia lui Blaga este analizată prin comparație cu contribuțiile unor alți mari gânditori, cum ar fi Ion Petrovici, Mircea Florian, Constantin Rădulescu Motru, D.D.Roșca. Și în acest caz sunt subliniate elementele comune, de continuitate, dar și cele prin care Lucian Blaga se prezintă ca un filosof profund original.

După cum se știe, Blaga a fost nu numai un foarte bun cunoscător, chiar un erudit în materie de istoria științei, dar și un subtil analist al multiplelor aspecte din care știința poate fi abordată filosofic. Ceea ce-i este însă în cel mai înalt grad specific este abordarea științei mai ales din unghiul de vedere al filosofiei culturii, știința fiind tratată ca o importantă componentă a culturii umane și analizată prin prizma raporturilor sale multiple cu alte asemenea componente și cu societatea în ansamblul ei. Așa se face că domnul Alexandru Petrescu a procedat la analiza modului în care Lucian Blaga a abordat știința din punct de vedere cultural-stilistic, perspectiva cea mai potrivită din care gânditorul român putea să aducă o semnificativă contribuție la filosofia științei.

Drept urmare, capitolul al doilea al lucrării este consacrat tratării blagiene a condiționării culturale a științei, în cadrul căruia sunt analizate problemele ținând de unitatea formelor culturii, matricea stilistică, fundamentele metafizice ale culturii, câmpul stilistic și creația din științele pozitive și presupozițiile filosofico-metafizice ale științei, așa cum se găsesc ele expuse în opera filosofului român. Accentul pus de către autor pe legătura

dintre unitatea formelor culturii şi matricea stilistică – drept condiţie de posibilitate pentru diferitele plăsmuiri în cultură, aşa cum reiese din opera lui Blaga, denotă o corectă şi profundă înţelegere a originalităţii abordării blagiene a ştiinţei în contextul filosofiei ştiinţei.

Un pas mai departe in exegeza demersului blagian îl constituie capitolul al treilea, consacrat analizei perspectivei cultural – metodologice asupra ştiinţei realizate de către gânditorul român. Cu acest prilej, domnul Alexandru Petrescu subliniază corect şi bine argumentat aplicarea de către Blaga a “metodei culturale” şi a “analizei istorice” în abordarea ştiinţei, care l-au condus la evidenţierea unor aspecte importante sub raport filosofic ale demersului ştiinţific şi la introducerea unor concepte şi cadre metodologice speciale, cum ar fi cele de suprametodă şi metoda antinomiei transfigurate, precum şi la tratarea originală a raporturilor dintre observaţie, experiment şi matematizare, dintre ipoteză şi teoretizare, dintre problemă, explicaţie şi teorie ştiinţifică. Constituie un merit important al lucrării domnului Alexandru Petrescu analiza acestor concepte şi cadre metodologice din punctul de vedere al valorii lor cognitive şi euristice pentru filosofia ştiinţei, precum şi cercetarea modului în care ele pot fi incluse şi valorificate în filosofia actuală a ştiinţei.

Capitolul al patrulea analizează modul în care Lucian Blaga teoretizează raportul dintre raţionalitate şi stil în cunoaşterea ştiinţifică. Este remarcabil felul în care autorul confruntă continuu viziunea originală a lui Blaga cu privire la cele două concepte şi la raportul dintre ele cu cercetările contemporane filosofului român şi cu cele relativ recente sau chiar de mare actualitate, referitoare la raţionalitate şi stil în cunoaşterea ştiinţifică. Fără a exagera în mod inutil contribuţia gânditorului clujean, domnul Alexandru Petrescu realizează o analiză cât se poate de pertinentă a ideilor blagiene privitoare la raportul dintre raţional şi iraţional, la cel dintre raţionalitate şi raţionalizare, la raportul dintre raţionalitate şi stil cultural, precum şi o la fel de temeinică tratare a diferitelor moduri de raţionalizare în ştiinţă prezentate de către Lucian Blaga în opera sa. De fiecare dată, autorul prezintă cu mult discernământ aprecierile sale cu privire la viabilitatea şi actualitatea ideilor blagiene, precum şi la posibilele modalităţi de amendare a lor în lumina cercetărilor ştiinţifice şi filosofice recente. Asupra acestui ultim aspect se va insista în cel de al cincilea capitol al prezentei lucrări.

În acest ultim capitol, autorul a dorit, de fapt, să probeze valoarea actuală a unora dintre consideraţiile blagiene privind ştiinţa, întrezărind similitudini între acestea şi unele dintre reprezentările filosofice semnificative pentru ultima parte a secolului XX. Procedând tematic, domnul Alexandru Petrescu a avut în vedere următoarele: a) infrastructura filosofică a teoriilor ştiinţifice – ca dimensiune fundamentală a perspectivei istorice asupra gândirii ştiinţifice (perspectivă susţinută de A. Koyré, Thomas Kuhn, St. Toulmin, P. Feyerabend etc.), b) abordarea culturală a ştiinţei, presupusă de orientările actuale non – empiriste care acceptă existenţa unor matrici subconştiente, cu rol determinant în plan teoretic (orientări susţinute de autori

precum: N.Chomsky, Gilbert Durand, M Polanyi, G. Holton etc.), c) problemă şi raţionalitate în ştiinţă, aşa cum sunt presupuse de analizele unor autori precum Michel Meyer, G. Gaston Granger sau Calvin Schrag; d) realism metafizic, realism ştiinţific şi antirealism în confruntările actuale din filosofia ştiinţei; e) imagini actuale despre ştiinţă conturate în discursul epistemologic românesc. Ca şi în cazurile celorlalte capitole, demersul autorului se caracterizează prin surprinderea şi evidenţierea aspectelor cu adevărat relevante şi originale ale contribuţiei lui Lucian Blaga la analiza filosofică a ştiinţei, prin formularea unor observaţii şi aprecieri personale interesante, bine susţinute de citate corect alese din opera blagiana şi din textele autorilor în legătură cu care este întreprinsă analiza comparativă.

Consideraţiile finale sunt menite să rotunjească şi să întregească o muncă susţinută, în care domnul Alexandru Petrescu şi-a probat cât se poate de convingător calităţi de autentic cercetător, înzestrat cu forţă analitică şi fin discernământ, cu capacitatea de a desprinde ceea ce este cu adevărat esenţial şi valoros într-o operă altfel greu de pătruns datorită originalităţii modului de gândire şi de exprimare, aşa cum este cazul filosofului Lucian Blaga.

Constantin Grecu

Argument

Paginile ce alcătuiesc această scriere au în vedere contribuția lui Lucian Blaga la cercetarea dimensiunilor cognitive ale științei, în context ontologic, cultural, istoric, prin integrarea interdisciplinară a filosofiei științei și a gnoseologiei în filosofia culturii.

Astăzi, revenirea la intențiile teoretice ale lui Lucian Blaga este recunoscută ca fiind unul din proiectele importante ale cercetării filosofice românești. La nivelul unui asemenea proiect de cercetare, o direcție importantă, dar avută în vedere până acum doar în unele studii independente, constă tocmai în re– construirea articulațiilor hotărâtoare ale așa-numitei "analiză culturală a științei" – ca perspectivă metodologică pe care Blaga o susține în mai multe din lucrările sale. Eu mi-am propus să supun această perspectivă unei analize comparative, critice, atât pentru a clarifica unele dintre articulațiile analizei blagiene a științei, cât și spre a surprinde modul în care filosoful român s-a inserat în controversele filosofice ale timpului său, ca și semnificația actuală a unora dintre considerațiile sale.

Cu referire la cunoașterea științifică, una dintre importantele intenții ale lui Blaga a fost aceea de a construi o alternativă, neexclusivă și neseparată, la tratarea kantiană a fenomenului cunoașterii. Filosoful își va realiza această intenție din perspectiva disponibilității sale pentru situarea gândirii în alternativă, dar și a convingerii că Immanuel Kant poate fi considerat maestrul propriu-zis în filosofia conceptual-constructivă, sistematică, revenirea la filosofia kantiană însemnând o exigență necondiționată a gândirii. Blaga este conștient că filosoful din Königsberg a formulat o "teorie a științei" ce poate fi considerată drept "punctul de inflexiune" al evoluției istorice a modelelor fundamentale ale structurii și naturii științei. Dar, pe de altă parte, el se lasă stăpânit de gândul că cel puțin o parte dintre problemele deschise de Kant se cer puse altfel. De aceea, va căuta să elaboreze termenii unei bune replici, dar nu pentru a dovedi soluția kantiană ca ineficientă, ci pentru a-i da o nouă extensiune. Voi avea și eu în vedere această "bună replică"și aceasta în cele mai semnificative "momente" ale scrierii de față. În plus, consider că, tot din perspectiva raportării la Kant ar putea fi surprinse – ca alternative –și reprezentările privind cunoașterea științifică ce sunt semnificative pentru contextul apariției lucrărilor lui Blaga de filosofie a științei. Și tot așa, unele dintre actualele "imagini ale științei", prin referire la care încerc aici să probez valoarea actuală a unora dintre considerațiile blagiene.

În proximitatea lui Kant, deci, și dorind să dea o nouă extensiune gnoseologiei acestuia. dar și prin sistematice raportări la neopozitivism și fenomenologie, L.Blaga orientează discuția spre zona constructivă a demersului științific, spre ceea ce dă seama de dinamica științei. Pentru aceasta, el se va lăsa călăuzit de ideea distincției dintre lumea fenomenală avută-n vedere de Kant, lumea așa cum ne apare nouă în cunoaștere, pe de o parte, și, pe de altă parte, "lumile plăsmuite cultural" în baza unor intenții

revelatorii şi potrivit unor matrici stilistice inconştiente. Această idee va fi însoţită constant de intuiţia sa fundamentală privind unitatea formelor culturii. în baza căreia ştiinţa poate fi integrată în ansamblul manifestărilor spiritual- plăsmuitoare ale omului. Ca şi filosofia, arta, mitul, religia, ştiinţa presupune un prealabil stilistic. În cazul ei, factorii stilistici modelează în chip intenţional "observaţia dirijată de o idee", experimentul, formularea ipotezelor şi constituirea teoriilor ce urmăresc explicaţia în legătură cu unele domenii ale existenţei. Ca domeniu al creaţiei, ştiinţa poate fi tratată, deci, din perspectiva teoriei stilistice, ca fiind condiţionată de un câmp stilistic, un fel de context, de paradigmă culturală ce determină –prin categorii stilistice – tipul de cunoaştere ştiinţifică, de la observaţie la metodă şi teorie. Totodată, prin teoria stilistică devine posibilă integrarea interdisciplinară a filosofiei ştiinţei şi gnoseologiei în filosofia culturii.

Constituind o versiune adaptată pentru tipar a tezei de doctorat, pe care am susţinut-o sub conducerea prof. univ. dr. Constantin Grecu la Facultatea de Istorie - Filosofie a Universităţii "Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, lucrarea de faţă a beneficiat – pe parcursul câtorva ani – de atenţia călăuzitoare a profesorului Constantin Grecu, de sugestiile şi de spiritul învăluitor al regretatului profesor Viorel Colţescu, ca şi de frumoasa şi fertila confruntare cu colegii şi prietenii din Catedra de Filosofie a Universităţii de Vest din Timişoara. Amintesc aici şi suportul oferit de acele rodnice întâlniri din anii studenţiei cu câţiva dintre venerabilii profesori ai Catedrei de Filosofie din Universitatea "A.I.Cuza" din Iaşi. De asemenea, de mare folos mi-au fost discuţiile purtate cu studenţii, ca şi cele desfăşurate în timp cu profesorii şi cu prietenii mei Mihaela –Daniela Vătăşescu (Universitatea din Bucureşti), Nicolae Perpelea (Universitatea din Bucureşti), Cristina Ionescu (University of Guelph, Canada), Gabriel-Mugurel Dragomir (Universitatea Tehnică-Timişoara), L.Mircea şi Lotte Pitulan (Timişoara). Cu toţii se vor regăsi în bibliografia sau / şi în spiritul (sper) acestei cărţi.

"Cărţile – a spus odată poetul Jean Paul – sunt scrisori mai voluminoase adresate prietenilor" (cf. Peter Sloterdijk). Ele sunt născute din nevoia de a împărţi cu alţii ceva, ceva- care prin împărţire nu se împuţinează, ci sporeşte. Gratitudinea mea se îndreaptă, de aceea, şi către toţi cei care vor încerca posibilitatea împrietenirii cu textul de faţă.

1.CONTEXTUL APARIŢIEI FILOSOFIEI BLAGIENE A ŞTIINŢEI

Dacă creaţia, ca exclusivitate, destin şi împlinire, ale omului, reprezintă convingerea cea mai adâncă a lui Blaga şi dat-ul filosofiei sale, cunoaşterea circumscrie frământarea ei centrală şi constantă. Natura ontologică şi condiţiile culturale ale cunoaşterii, articulaţiile ei logico-epistemologice, modurile, tipurile, direcţiile şi formele ei, posibilitatea şi valabilitatea, rosturile imanente şi tâlcurile transcendente ale acesteia au constituit aria problematică cea mai preocupantă pentru Lucian Blaga.

Pentru ca această arie problematică să beneficieze de o abordare, în acelaşi timp constructivă şi originală, era nevoie de o raportare la orientările cele mai semnificative din filosofia ştiinţei, exersată şi configurată sistematic în perioada în care au apărut lucrările sale în acest registru al filosofiei: neopozitivismul, fenomenologia şi intuiţionismul bergsonian. Filosofului român nu-i era străin faptul că, reflexele culturale ale omului occidental au ajuns, între timp, să fie supuse specializării, dar şi exerciţiului critic, ceea ce-l va încuraja să spună că, o parte dintre problemele pe care le aprofundează gânditorii "moderni" ai Occidentului se cer puse altfel. De aceea, Blaga va încerca posibilitatea unei *"filosofii alternative"*, născută însă (ca şi fenomenologia, sau filosofia analitică) din problematizarea aşa-ziselor "deschideri kantiene".

A te afla în alternativă, se ştie, înseamnă şi a fi conştient de posibilitatea bifurcării drumului propus de altcineva, conservând astfel dubla, sau multipla, posibilitate a unei "situaţii de cunoaştere". De fapt, situarea în alternativă este o realitate prezentă chiar şi în interiorul curentelor filosofice ce fixează contextul teoretic în care-şi află prezenţa şi gândul blagian asupra ştiinţei. De pildă, în economia simbolică a filosofiei analitice, au apărut abordări alternative cu privire la chestiuni ce privesc: semnificaţia aşa-ziselor "propoziţii protocol" (în care Carnap, Neurath, Popper sau Quine au manifestat idei diferite), semnificaţia "verificării" (în legătură cu care Carnap şi Schlick au oferit interpretări ne-comune), poziţia faţă de metafizică (dacă din cercetările şi progresele logicii simbolice şi, din tendinţele ştiinţifice de la-nceputul secolului, Russell, Wittgenstein şi Carnap au derivat un program de critică a metafizicii şi de depăşire a ei, aceleaşi resurse au fost luate de Alfred Whitehead ca bază a unui program contrar: un program ce prevede necesitatea reabilitării metafizicii) etc.

De asemenea, urmărind evoluţia gândirii unor autori în filosofia analitică, constatăm că disputa cu discursul "rival" al fenomenologiei se "îmblânzeşte". Cu anumite rezerve, poate fi amintit aici Carnap, pentru care "acest sistem al regulilor constituirii ne indică metodic modul cum se constituie, ca elemente ale realităţii, ca obiecte intenţionale ale unei conştiinţe care le recunoaşte, toate <entităţile> din lumea fizică până la domeniul valorilor" (I Pârvu. 1990, p.215). Wittgenstein, cel care-a semnat începuturile "atomismului logic", va ajunge, mai târziu, să exprime teza conform căreia, limbajele ce asigură cunoaşterea lumii au un statut cvasitranscendental şi nu

derivă din procesele prin care omul își apropie, prin acțiune, în experiență, lumea exterioară. Cunoaşterea nu mai este văzută acum ca oglindire a obiectelor sau a "relațiilor obiective", de vreme ce se ia în considerare împrejurarea că ea este mijlocită de limbaj, care se leagă, în ultimă instanță, de vederi generale asupra lumii, articulate în procesele interacțiunilor celor ce comunică.

Un lucru asemănător se produce în interiorul fenomenologiei. Pornind de la tratarea husserliană a temporalității, Martin Heidegger va desfăşura o interesantă "fenomenologie existențială" – ca ontologie fundamentală a Dasein-ului, o ontologie ce presupune multiple desprinderi de filosofia lui Husserl. Apoi, dacă avem în vedere "fenomenologia franceză", de pildă, constatăm multiple torsiuni, deturnări sau glisări, care par să pericliteze unitatea metodologică a fenomenologiei. Fie că e vorba de contaminări "etice", "teologice" sau "metafizice", fenomenologia franceză a fost nevoită constant să-şi auto-expliciteze propriul concept metodologic şi să-şi redefinească sensul conceptelor sale fundamentale pentru lărgirea (pre)conceptului său de fenomenologie, astfel încât pretenția de "puritate metodologică" să poată fi întâmpinată într-o perspectivă mai amplă şi mai flexibilă. De fapt, este vorba şi-n acest caz de alternative la tratarea husserliană sau la cea heideggeriană – în faza fenomenologică a acesteia.

Cu referire la spațiul românesc al gândirii filosofice din perioada avută în vedere, acesta presupune cel puțin două tendințe: pe de-o parte, situarea gânditorilor noştri *între* tradiția occidentală (mai ales kantiană) a gândirii (care frecventează aşa numita "tehnică a mânuirii conceptelor") şi modelul comprehensiv, de origine greco-patristică. Cele două moduri de a face filosofie se regăsesc aici, deşi inegal, şi se delimitează, deopotrivă, în relație cu ştiințele, pe de-o parte, şi cu teologia şi literatura pe de altă parte: ele apar aici, *uneori,* ca două fețe ale aceleiaşi experiențe a gândirii. Insuşi Lucian Blaga este un exemplu ce poate fi invocat in acest sens: în Saeculum, nr.2, 1943, Blaga mărturisea: "Am învățat enorm de la Kant, dar tot aşa de mult de la Alexandrini şi de la Sfinții Părinți. Sistemul meu e o sinteză creatoare, între aceste extreme". Pe de altă parte, precum ne avertizează Ştefan Afloroaei, aproape fiecare dintre gânditorii noştri au fost nevoiți să ia pe cont propriu *ceea ce* nu s-a putut cristaliza sub forma unei tradiții: în multe privințe, Blaga nu revine la Conta, Noica nu revine la Blaga, etc.

A spune că Blaga oferă o alternativă, inclusiv cu referire la probleme destul de frecvente in tratarea filosofică romanească (necesitatea resemnificării raționalității, "gândirea antinomică", tentația-mai aparte - spre metafizică, ideea complementarității metodologice etc.), înseamnă, pur şi simplu, a spune că el a adus sub atenție o altă posibilitate a gândirii. Fără să excludă sub o acuză de tip doctrinar ceea ce a impus gândirea modernă occidentală, or cea românească din vremea-n care şi-a alcătuit scrierile, el propune şi altceva: relaxează ideea de metodă (asemeni lui Bachelard şi Lupaşcu în mediul francez contemporan), apropie conceptul de limbajul mitic şi de "dogmă", preferă o expansiune metodologică, uneori analogă celei de

mai târziu a lui Feyerabend, pune în joc, simultan, mai multe paradigme de gândire (făcând-o însă "în acord" cu ideile cardinale ale filosofiei sale) etc. Disponibilitatea lui Blaga pentru situarea gândirii în alternativă (inclusiv în raport cu perspectivele filosofice ce semnează contextul teoretic al vremii în care şi-a conceput opera) rămâne, credem, una din cele mai însemnate resurse ale filosofiei sale. Însăşi "analiza culturală a ştiinţei", pe care-o propune filosoful român, stă sub semnul acestei disponibilităţi.

1.1. Recursul, critic, la filosofia kantiană a cunoaşterii: exigenţă a gândirii contemporane

Se susţine adesea, cu îndreptăţire, că I. Kant este unul dintre acei gânditori a cărui "supravieţuire" se oglindeşte în chip exemplar în majoritatea filosofiilor actuale. Kant aduce în cultura europeană cercetarea atentă a premiselor unei filosofii, a postulatelor ei fundamentale. El solicită analiza critică a oricărui gen de supoziţii, examinarea acelui prealabil ce susţine, deopotrivă, gândirea filosofică şi pe cea ştiinţifică a unui anumit timp. Odată cu Kant îşi face loc în cultura europeană o filosofie conceptual-constructivă, sistematică. În acelaşi timp însă, I. Kant, „cu scepticismul său ascuns"(St. Afloroaei), predispune orice interpret serios la o formă sau alta, de erezie şi, uneori, la o situare într-o alternativă la filosofia kantiană. Dar, chiar şi intenţia de-a da un alt răspuns, neexclusiv şi neseparat, la una din problemele kantiene, îl poate situa oricând pe interpret în proximitatea lui Kant. În acest sens, Kant devine reperul de maximă însemnătate. Şi credem că acest lucru este valabil şi-n cazul filosofilor a căror operă a marcat contextul în care a apărut filosofia blagiană a cunoaşterii, "testamentul kantian" amprentând deopotrivă discursul filosofiei analitice şi pe cel fenomenologic, ca şi elementele de dispută dintre aceste curente filosofice. Blaga însuşi va căuta să elaboreze termenii unei bune replici, dar nu pentru a dovedi soluţia kantiană ca ineficientă ori falsă, ci pentru a-i da o nouă extensiune. Cum ştim, Blaga va spune că teoria kantiană a categoriilor priveşte îndeosebi fenomenul cunoaşterii şi mai puţin, sau deloc, fenomenul creaţiei. De aceea, tocmai in legătură cu acest fenomen îşi va propune el să configureze o cercetare nouă, dar nu independent de Kant, ci în proximitatea discursului acestuia.

După modelul kantian, filosoful român îşi deschide sietemul filosofic cu fundamentarea teoriei cunoaşterii, stabilind modurile cunoaşterii individuale şi modurile fundamentale ale cunoaşterii din perspectivă metafizică. Dar, faţă de Kant şi de tradiţia sa, Blaga produce un adevărat analogon filosofic, la nivelul a ceea ce el va numi *noologie abisală*, ca "doctrină posibilă" în stare să explice funcţiile categoriale ale spiritului inconştient, manifeste în orice act de creaţie.

În cele ce urmează, vom prezenta câteva din elementele prin care filosofia analitică şi fenomenologia continuă "paradigma lui Kant" din *Critica raţiunii pure*, surprinzând, de asemenea, desprinderea acestor curente filosofice de "moştenirea kantiană". Vom avea-n vedere şi faptul că elementele de *dispută* dintre neopozitivism – ca variantă a filosofiei analitice

– şi fenomenologie sunt marcate, ele însele, de problematicul şi tematizările presupuse de *Critica* lui Kant.

Cum arată Adrian - Paul Iliescu, "Filosofia analitică din secolul XX continuă <paradigma lui Kant> din *Critica raţiunii pure* prin cel puţin două aspecte: întâi, prin ataşamentul aproape exclusiv pentru filosofia cunoaşterii, care trădează convingerea imposibilităţii ontologiei pure, ontologiei fără epistemologie, a discursului despre *lucrul în sine*; al doilea, prin convingerea că în mod inevitabil orice cunoaştere este modelată de structurile subiectului" (Iliescu, A.P., 1982, p.127).

Această continuitate poate fi surprinsă şi-n legătură cu alte probleme filosofice:

- teoria adevărului, care, de la *Critica raţiunii pure* şi până azi a stat la baza marilor demersuri destinate elucidării naturii ştiinţei şi filosofiei;

- chestiuni ce privesc: fundamentul ştiinţei, poziţia faţă de metafizica tradiţională, raportul subiect-obiect în cunoaştere, obiectivitatea cunoaşterii ştiinţifice, raţionalitatea ştiinţifică, problema sensului şi semnificaţiei, a intersubiectivităţii, etc.

Desigur, în tratarea acestor probleme pot fi surprinse, deopotrivă, elemente de continuitate, dar şi de desprindere faţă de tratarea kantiană. De pildă, teoria kantiană a adevărului distingea între: condiţiile *apriori* ale cunoaşterii şi cunoaşterea propriu-zisă, *aposteriori*; judecăţi *necesare* şi judecăţi *contingente*; judecăţi *analitice* şi judecăţi *sintetice*. "Cum judecăţile necesare sunt întotdeauna apriori, experienţa neputând oferi necesitate şi universalitate, rezultă dihotomia: adevăruri necesare apriori şi adevăruri contingente aposteriori". (Ibidem) Această dihotomie va fi preluată şi susţinută de empirismul logic.

Într-un volum recent, *German Philosophy Since Kant,* Hans-Johann Glock arată că, tradiţia germană a filosofiei analitice păstrează distincţia kantiană dintre cunoştinţa apriori şi cea aposteriori, în timp ce, prin contrast, idealiştii germani şi naturaliştii avansează un model monolitic de cunoştinţă, ori în întregime apriori, ori în întregime aposteriori (Glock, 1999, p.141). În plus, susţine acest autor, filosofia analitică se bazează pe concepţia kantiană a înţelegerii filosofiei ca metateorie a ştiinţelor naturale. "Într-adevăr, e un singur pas de la ideea că filosofia e o metateorie a ştiinţei la sloganul lui Carnap, că filosofia e o <logică a ştiinţei>"(Idem, p. 142). De asemenea, Kant a influenţat antinaturalismul lui Frege şi "chiar şi logicismul general pe care-l împărtăşeşte Frege cu câţiva neokantieni, se întoarce la Kant"(Idem, p. 162).

Dar, se ştie, Kant oferea o tratare aparte a adevărurilor matematice, considerate a fi sintetice şi apriori. Or, ideea de sintetic-apriori va fi puternic atacată de neopozitivişti, pentru aceştia şi propoziţiile matematice fiind analitice. Explicând poziţia lui Kant prin confuzia dintre geometria matematică pur deductivă, apriori, şi geometria fizică, descriptivă, sintetică, eroare care nu mai putea fi admisă în secolul XX, după apariţia geometriilor neeuclidiene, empirismul dizolvă sinteticul-apriori, îngroşând opoziţia

analitic-sintetic. Propoziţiile analitice, spune Carnap, sunt adevărate în baza înţelesului expresiilor componente ce se implică logic, făcând ca simpla analiză de înţeles să fie suficientă pentru stabilirea adevărului lor universal, necesar, independent de faptele empirice; dimpotrivă, cele sinteticce sunt adevărate în baza unor fapte observabile, care reies numai din analiza experienţei empirice şi care, fiind contingente, transmit acest caracter propoziţiilor respective. Pe baza distincţiei analitic-necesar şi sintetic-contingent se deosebesc ştiinţele formale – logica, matematica – de cele factuale – ştiinţele naturii. Metafizica tradiţională, neavând loc în această dihotomie, este exclusă şi considerată "fără sens". Astfel "teoria adevărurilor necesare fundează filosofia ştiinţei şi metafilosofia, ca de altfel, şi la Kant" (Idem, p.138). Ne amintim însă că, Immanuel Kant, tocmai în legătură cu posibilitatea – în matematică – a judecăţilor sintetico-apriori desfăşoară întrebarea privind posibilitatea metafizicii – ca ştiinţă, critica metafizicii fiind mult mai nuanţată şi neavând parte de aspectul milităresc al discursului neopozitivist de excludere a acesteia din spaţiul "gândirii-cu sens".

Îngroşarea dihotomiei analitic-sintetic în economia simbolică a neopozitivismului conduce, între altele, şi la neglijarea distincţiei dintre posibilitatea teoretică a experienţei (ansamblul condiţiilor sintetice *apriori* ale oricărei experienţe, la Kant) şi condiţiile ei analitice, logice. Pentru Kant, *natura în genere*, ca obiect al *fizicii pure* (numită şi *metafizică a experienţei)* reprezintă un ansamblu de condiţii, deosebite de condiţiile logic-formale, pe care trebuie să le satisfacă orice concept sau enunţ al fizicii propriu-zise. "Cu alte cuvinte, conceptele şi legile fizicii empirice, ale fizicii <întrucât este întemeiată pe principii empirice>, trebuie să fie posibile nu numai din punct de vedere logic, ci şi din punct de vedere teoretic"(Flonta, M., 1982, p. 47).

Fără să accepte, deci, sinteticul-apriori, *neopozitivismul* nu acceptă distincţia dintre "logic" şi "teoretic" şi, implicit, abordarea prin metoda transcendentală a condiţiilor de posibilitate ale experienţei. Aceasta va conduce şi la ne-acceptarea criticii metafizicii din perspectiva filosofiei transcendentale. Desigur, în cadrul filosofiei analitice survin, treptat, nuanţări şi, uneori, chiar schimbări de poziţie. De pildă, L.Wittgenstein, începe prin a respinge sinteticul-*apriori,* suprapunând conţinutul descriptiv cu adevărul (în *Tractatus* ...), pentru ca mai târziu, în *Cercetări filosofice*, să exprime teza conform căreia limbajele ce asigură cunoaşterea lumii au un statut cvasitranscendental şi nu derivă din procesele prin care omul îşi apropie, prin acţiune, lumea exterioară.

Un termen de dispută cu kantianismul îl reprezintă pentru neopozitivişti înţelegerea kantiană a "semnificaţiei". Încercând să combine empirismul radical al lui Hume cu tehnica logicii moderne a lui Russell, empirismul logic a dezvoltat o concepţie empiristă despre semnificaţie, potrivit căreia semnificaţia şi sensul enunţurilor sunt confundate, ambele fiind reduse la conţinutul descriptiv al acestor enunţuri. Este cazul pozitivismului logic susţinut de Schlick şi Carnap. Pentru aceştia, analiza logică a limbajului avea chiar sarcina să trieze enunţurile din punctul de

vedere al conţinutului descriptiv şi să înlăture pe cele care nu prezintă un asemenea conţinut, aşadar, o semnificaţie empirică şi, deci, un sens. La Kant, dimpotrivă, înregistrăm o distincţie clară între sens şi semnificaţie, distincţie care priveşte categoriile. Conceptele pure, care, prin intermediul schemelor se aplică obiectelor, sunt singurele care au o semnificaţie: "Schemele conceptelor pure ale intelectului, scrie Kant, sunt, deci, adevăratele şi unicele condiţii pentru a procura acestor concepte o raportare la obiecte, prin urmare o *semnificaţie*" (Kant, 1994, p. 176).

Considerate în ele însele, conceptelor pure ale intelectului le corespunde un sens, unul logic, "acela al simplei unităţi a reprezentărilor, cărora însă nu le poate fi dat nici un obiect, prin urmare, nici o semnificaţie care să poată procura un concept despre obiect". (Idem, p. 179). Pentru Kant, deci, semnificaţia unui concept este obiectul la care se raportează. Cum arată Viorel Colţescu în *Filosofia şi istoria ei*, "Mai dificilă este determinarea a ceea ce Kant înţelege prin sens. Consultarea textului german al *Criticii* ne arată că filosoful nu foloseşte, de fapt, termenul de <sens>, ci pe acela de <semnificaţie logică>, pe care îl distinge însă în mod consecvent de acela de <semnificaţie>." (Colţescu, V., 1996,I, p. 95). Sensul, ca simplă "unitate a reprezentărilor", pare să fie pentru Kant numai forma sintezei, căreia nu-i este dat nici un conţinut. Mai târziu, "bunicul filosofiei analitice" – cum îl va numi pe Gottlob Frege, Michael Dummet – va susţine că sensul este modul în care ne este dat, prin semn, prin nume, un obiect, iar semnificaţia numelui este însuşi obiectul pe care-l desemnăm ca ajutorul lui.

Faţă de Kant, Frege angajează, în problema raportului dintre sens şi semnificaţie un "mediu al cunoaşterii", limbajul, pe care, potrivit unui reproş wittgensteinian, filosoful din Königsberg nu l-a avut în vedere. Dar, cum afirmam mai devreme, pozitivismul logic se va desprinde de "lecţia lui Frege", identificând sensul enunţurilor cu semnificaţia lor şi reducându-le la conţinutul lor descriptiv.

De obicei, se consideră că una din limitele neopozitivismului în raportarea la Kant stă în greşita înţelegere a criticii kantiene a metafizicii. Acest reproş îl întâlnim deopotrivă la Husserl, Heidegger şi Lucian Blaga. Cum spuneam deja, întâlnim la Kant o critică a metafizicii tradiţionale, dar şi întrebarea ce priveşte posibilitatea metafizicii – ca ştiinţă. Pentru Kant, deşi metafizica nu este o ştiinţă constituită, ea poate conţine, analog ştiinţelor, judecăţi sintetice-apriori. Cum arată Viorel Colţescu, "Unele formulări din *Critica raţiunii pure* par să indice că metafizica legitimă ar fi o sistematică a conceptelor pure ale gândirii, pentru care *Critica* ar oferi doar articulaţiile principale; alteori, metafizica pare a se confunda cu critica însăşi" (Colţescu, V., 1996,II, p.118). În acest ultim caz, ea apare ca o teorie-model, privitoare la întemeierea unui tip de ontologie.

Dimpotrivă, în cazul şcolii filosofice neopozitiviste, autori precum Carnap considerau că propoziţiile metafizicii "servesc doar la exprimarea sentimentului vieţii" şi că "situaţia este de aşa natură, că nu pot să existe nici un fel de enunţuri metafizice cu sens".

De pe alte poziții, *Edmund Husserl* va realiza și el o critică a metafizicii tradiționale, dar, în dezacord cu autorii empirismului logic, fenomenologia sa devine ea însăși "metafizică a subiectivității transcendentale". Pentru Husserl, ca și pentru Heidegger, opțiunile metafizice ce trebuiesc suprimate în actul cunoașterii sunt acelea pe care însuși Kant le-a criticat și respins.

Husserl se raportează la filosofia kantiană într-un anumit context filosofic și științific, context marcat mai ales de apariția unor îndoieli cu privire la posibilitățile pozitivismului de a explica fenomenul cunoașterii. Cum precizează Andrei Marga, aceste îndoieli au fost generate de trecerea la elaborarea de teorii axiomatizate în științe, de accentuarea rolului structurilor teoretice în cunoașterea științifică, de caracterul tot mai puțin intuitiv al principiilor de bază ale științelor, de creșterea posibilității de a elabora teorii alternative pentru același domeniu de fapte, etc. Primele decenii ale secolului nostru au fost marcate și de luarea de poziție față de orice concepție ce afirmă că experiența este singura sursă de adevăr pentru orice cunoaștere și, de aceea, singurul judecător al adevărului științific. În fond, o asemenea luare de poziție presupunea o altfel de lectură făcută kantianismului, și în această largă perspectivă se-ncadrează și fenomenologia husserliană, și ontologia lui Martin Heidegger, ca și perspectiva blagiană asupra cunoașterii și creației în științele particulare.

Fenomenologia repune în discuție unele din problemele presupuse de "paradigma lui Kant" din *Critica rațiunii pure*: problema sensului și semnificației, cea a intersubiectivității, raportarea critică la metafizica tradițională, rolul subiectului în cunoaștere, chestiunea adevărului, etc.

Cu privire la "apropierile" lui Husserl de Kant invocăm, în primul rând, un studiu al lui Paul Ricoeur, *Kant and Husserl*, unde autorul francez arată că, în *Critica rațiunii pure* putem descoperi chiar și începutul unei fenomenologii, diferența de teme descriptive la cei doi mari gânditori ne-trebuind să oculteze înrudirea între metodele lor de analiză. *Apriori*-ul, care constituie determinanta formală a întregii cunoașteri, este el însuși înrădăcinat în acte, operații și funcții, ceea ce, după Ricoeur, înseamnă că "*Critica* implică <experiența transcendentală>".

Dar această afirmație pare străină kantianismului. Ricoeur spune că e doar o aparență, căci "Ideea unei <experiențe> a Cogito-ului, a privi și a descrie Cogito-ul, nu înseamnă asta, oare, să-l tratăm ca fenomen, deci ca obiect din natură, și nicidecum ca o condiție de posibilitate a fenomenului? Cum poate <experiența transcendentală> să scape de dilema: sau eu sunt conștient de acel <eu gândesc>, dar aceasta nu-nseamnă cunoaștere, sau eu <cunosc> sinele, dar este acesta, atunci, un fenomen al naturii? Kant iese din această dilemă atunci când întreprinde o investigare directă a lui <gemit> (minte). Acest termen desemnează domeniul experienței transcendentale, pe care, de fapt, a tematizat-o Husserl. Nu acel <eu gândesc> garantează epistemologic unitatea experienței, ci ceea ce Husserl va numi <ego cogito cogitatum>. Pe scurt, aceasta este însăși tema fenomenologiei kantiene.

Atunci când nu este redusă la axiomatizarea fizicii newtoniene, revoluţia kantiană nu este nimic altceva decât <reducţia> fiinţărilor la <apariţia> lor în minte" (Ricoeur, P., 1966,p. 72).

În continuare, Ricoeur investighează acele "elemente" ale *Criticii* lui Kant "ce au o semnificaţie fenomenologică". *Spaţiul* – ca fiind implicat în constituirea dinamică a experienţei; *Judecata* – ca act de subsumare a percepţiilor sub regulile intelectului, de subsumare – ca adevărată constituire a experienţei; *postulatele gândirii empirice* – *în genere* – ce determină actualizarea intenţionalităţii, ca prezenţă percepută a lucrului ce apare etc. Paul Ricoeur recunoaşte, desigur, că aceasta este o "lectură dinspre Husserl" a lui Kant şi surprinde şi ceea ce-i desparte: distincţia Kantiană (necunoscută lui Husserl) dintre intenţie şi intuiţie, semnificaţia diferită acordată raţiunii etc.

Părăsind analiza lui Ricoeur, s-ar putea adăuga că, dorind să atribuie filosofiei sarcina de a integra rezultatele ştiinţei contemporane din punctul de vedere al interesului pentru om, Husserl a dovedit o preţuire aparte pentru cunoaştcrea ştiinţifică, pe care a apărat-o şi a elogiat-o, dar asemenea lui Brentano, el a asociat respectul faţă de fapte cu problematizarea fundamentului faptelor· acest fundament, fenomenologul caută să-l dezvăluie, cercetând fenomenele de conştiinţă. Prin aceasta el se desparte şi de poziţia filosofiei analitice, dar şi de punctul de vedere kantian, Husserl propunând o pătrundere mai frontală în interiorul subiectivităţii transcendentale. De la început, fenomenologul îi reproşează lui Kant că ajunge să explice doar condiţiile apriori ale cunoaşterii pure, dar nu şi condiţiile reale ale cunoaşterii concrete: subiectivitatea transcendentală kantiană ar fi – după Husserl – ansamblul condiţiilor ce reglează cunoaşterea oricărui obiect posibil – în general, eul concret fiind trimis la nivelul sensibilului, ca obiect (de aceea Husserl îl acuză pe Kant de psihologism), iar problema de a şti cum intră experienţa reală, efectiv, în cadrul aprioric al oricărei cunoaşteri posibile, pentru a permite elaborarea legilor ştiinţifice particulare, ar rămâne fără răspuns. Detaşându-se de Kant, Husserl avea-n vedere "eul transcendental", nu ca o conştiinţă concepută logic, ci "o conştiinţă actuală marcată de intenţionalitate". Întrebarea kantiană: cum sunt posibile judecăţile sintetico-apriori? împiedică o adevărată descriere a experienţei. Kant – spune Husserl – e mai puţin preocupat de domeniul în care mintea noastră cunoaşte efectiv, decât de justificarea universului cunoaşterii prin sinteza categorială şi, în final, prin funcţia unităţii apercepţiei transcendentale. De fapt, critica kantiană nu face decât să caute un concept apriori, care să facă posibilă "unitatea formală a existenţei", sau "forma unei experienţe în genere". Or, pentru Husserl, a înţelege cunoaşterea presupune întoarcerea gândului filosofic "spre lucrurile – însele".

O raportare la Kant, în bună măsură diferită de cea husserliană, o aflăm în fenomenologia existenţială a lui *Martin Heidegger,* aceasta reprezentând acea perioadă a creaţiei heideggeriene în care influenţa lui Kant este foarte semnificativă. De fapt, avem de-a face cu un dialog constructiv

realizat cu opera kantiană, pe care Heidegger îl provoacă şi din nevoia de lămurire şi explicitare a propriei sale concepţii.

Intrând de la-nceput în conflict cu abordările neokantiene, exclusivist epistemologice, Heidegger îşi declară intenţia de-a înţelege *Critica raţiunii pure* ca "întemeiere a metafizicii", altfel spus, ca încercare de elaborare a unei "ontologii fundamentale". Cum se ştie, pentru prima perioadă a creaţiei heideggeriene, ontologia (ca teorie a categoriilor, ca teorie cu privire la fiinţa fiinţărilor) este înţeleasă ca şi condiţie de posibilitate a ştiinţelor particulare, "ontice", deci ca temei al acestora, ea însăşi aflându-şi întemeierea într-o "ontologie fundamentală", al cărei obiect este "constituţia de fiinţă a Daseinului". Întrucât Daseinul este considerat ca "fiinţă-în timp", iar timpul este înţeles de Heidegger drept "orizont transcendental al întrebării privitoare la fiinţă", înseamnă că înţelegerea Daseinului – ca fiinţă în timp este condiţia de posibilitatea a înţelegerii fiinţei fiinţărilor. Ontologia fundamentală apare astfel ca o abordare transcendentală care ia chipul unei fenomenologii, înţelegând prin aceasta "ştiinţă a faptului de a fi". Intrucât orice înţelegere a oricărei fiinţări se întemeiază pe însăşi felul de a fi al Daseinului – ca existenţă ce înţelege faptul de a fi -, înseamnă că prima temă a fenomenologiei trebuia să fie Daseinul însuşi.

Într-o primă instanţă, Heidegger se-ntreabă în ce măsură opera lui Kant poate fi concepută ca metafizică (dar nu în sensul tradiţional al acesteia) şi dacă, în acelaşi timp, e posibil să descoperim în *Critica raţiunii pure* o fundamentare a metafizicii. Şi aceasta, întrucât, pe de-o parte, Kant vorbise despre *dispoziţia naturală* a omului pentru metafizică, iar pe de altă parte, se-ntrebase *"cum este posibilă metafizica ca ştiinţă?"*.

Înţelegând ontologia fundamentală ca analitică ontologică a naturii-umane, Heidegger afirmă că aceasta pune la dispoziţie "fundamentul pe care se poate aşeza metafizica": ceea ce urma să demonstreze era faptul că ontologia fundamentală a Daseinului a luat la Kant forma unei critici a raţiunii pure. Dar pentru că Daseinul este tratat de Heidegger ca "temporalitate" şi întrucât, la Kant, eul transcedental nu-i înţeles ca existenţă factică, temporală, timpul apărând doar ca o condiţie de posibilitate a experienţei, ca ţinând de zestrea apriorică a subiectivităţii transcendentale, Heidegger, în interpretarea sa, a fost nevoit să forţeze textul kantian, "să-i caute ne- rostitul". Pentru aceasta, accentul Kantian pus pe "unitatea sintetică a apercepţiei transcendentale" va fi deplasat spre schemele transcendentale ale imaginaţiei, înţelese ca "determinaţii transcendentale de timp".

Pentru această lucrare, ni se pare important a aminti că Heidegger fructifică *Critica* lui Kant în analiza pe care o face raportului dintre ştiinţa antică şi modernă. Şi Lucian Blaga va-ncerca acelaşi lucru, dar dintr-o perspectivă şi printr-o abordare diferite. În lucrări precum: *Interpretare fenomenologică la Critica raţiunii pure*, *Kant şi problema metafizicii* sau *Die Frage nach dem Ding,* Martin Heidegger analizează sintagma kantiană "întemeierea metafizicii ca ştiinţă", spre a discuta apoi referitor la caracteristicile ştiinţei moderne.

În raport cu ştiinţa antică şi medievală, pentru Heidegger (ca şi pentru L.Blaga), ştiinţei moderne îi sunt caracteristice:

- apelul la fapte, nu la propoziţii şi concepte speculative;
- ştiinţa modernă experimentează, iar modalităţile ei de cunoaştere demonstrează experimental;
- ştiinţa modernă este investigare ce presupune calculul şi măsurarea.

În acord cu Kant, dar altfel decât Blaga, Heidegger spune că, abia prin revelarea caracterului ei "matematic" se va lăsa determinată, în esenţa ei, ştiinţa modernă a naturii. "Pretenţia noii cunoaşteri este una matematică" – va spune Heidegger, iar Kant considera că "în fiecare teorie particulară a naturii poate fi aflată o ştiinţă autentică, numai întrucât se găseşte aici o matematică". Heidegger distinge însă între "matematic" şi "matematică", aceasta din urmă fiind doar o determinaţie a matematicului. Apelând la o explicaţie ce face apel la etimologie, Heidegger ajunge să spună că *matematicul* numeşte luarea de cunoştinţă şi în stăpânire a lucrurilor, potrivit cu ceea ce, în prealabil, cunoaştem în ele: corporalul – în corpuri, vegetalul – în plante, calitatea de lucru – în lucruri, etc. De fapt, este vorba despre "o accedere prealabilă la esenţa lucrurilor". În ştiinţa modernă, a cunoaşte natura, înseamnă a o experimenta, a face experienţe cu lucrurile, potrivit unui prealabil, adică, potrivit "unor axiome" prin care cunoaştem deja determinări esenţiale ale acestor lucruri.

Asemenea axiome privesc corporalitatea, spaţio - temporalitatea, forţa, mişcarea, conexiunea, ideea de relaţie, etc. În acest sens, în lucrarea *Timpul imaginii lumii*, se spune că "fiecare proces trebuie să fie reprezentat ca proces al naturii şi să fie determinat ca mărime spaţio-temporală a mişcării. O atare determinare se desăvârşeşte în măsurarea cu ajutorul numărului şi calculului. Cu toate acestea, cercetarea matematică a naturii nu este exactă pentru că ea calculează precis, ci ea trebuie să calculeze astfel, deoarece *conexiunea* are în domeniul ei de obiecte caracterul exactităţii" (Heidegger,M., 1998, p. 37). Această determinare a procesului naturii prin intermediul calculului este preponderentă în peisajul cercetării ştiinţifice moderne. Deci, matematica, înţeleasă drept o determinare a matematicului, prevalează în ştiinţa modernă.

În continuare, Heidegger abordează "sensul metafizic al matematicului", căruia-i aparţine caracterul axiomatic – ca instituire de principii în ordinea cunoaşterii naturii. Între aceste principii, omul modern va privilegia pe unul din ele, fiind vorba despre acel "*cogito sum*" al lui Descartes. Descartes determină acest principiu matematic suprem sub forma certitudinii supreme a lui cogito sum, ceea ce-nseamnă privilegierea subiectului cunoscător. Provenind din latinescul "subjectum", termenul trebuie înţeles spune Heidegger – drept "ceea ce – ca temei –aduce totul la sine". Restul lucrurilor se determină prin raportare la subiect. Obiectele, lucrurile, sunt ceea ce-i dispus opozitiv faţă de subiect. Orice lucru îi apare subiectului ca o reprezentare, iar ceea ce-ncepe de-acum să caute cunoaşterea

este certitudinea, ca rezultat al corespondenţei dintre reprezentare şi obiect. Pentru că reprezintă *temeiul* cunoaşterii, subiectul este unul în ordine metafizică. Între celelalte axiome, principii, ce exprimă matematicul, se află şi "principiul leibnizian al raţiunii suficiente", pe care Heidegger îl abordează critic în lucrarea *Principiul raţiunii* .

Axiomatic – potrivit lui Heidegger - nu-nseamnă pentru omul modern doar a postula axiome şi a deduce apoi ceva din ele, ci, axiomele gândirii raţionale sunt modele proiectate de gândire asupra lumii. Ex.: "Lumea este o conexiune cauzală a lucrurilor" determină modul în care lucrurile sunt cercetate la nivelul relaţiilor dintre ele. Pentru omul modern, până şi Dumnezeu a fost subordonat planului axiomatic al gândirii impus de ştiinţa modernă. Căci, pentru Descartes şi Leibniz, de pildă, caracterul logic al naturii nu-nseamnă decât că, gândirea lui Dumnezeu – deci gândirea care "creează" natura – era gândire axiomatică, logică, dominată de principiul identităţii şi de cel al raţiunii suficiente. Puterea gândirii axiomatice era deci concepută ca nelimitată: natura nu se poate abate în nici un chip de la legile logice ale gândirii. Raţiunea umană, deci, decide în privinţa a tot ceea ce este. În ştiinţele particulare, principala metodă şi cel mai important instrument necesar acestei decizii este matematica, dar, cum am spus, ea este o determinare a "proiectului matematic". Alături de ea, intervine experimentul, prin care, "matematicul ştiinţei este verificat, instituit, confirmat şi perpetuat"(Heidegger,M., 1967, p. 89).

Metoda axiomatică a raţiunii pure va fi acceptată şi de Kant, însă va fi, totodată, limitată de el la nivelul cunoaşterii finite, mai precis, la funcţia constituirii experienţei senzoriale. Şi pentru Kant – spune Heidegger – natura trebuie în prealabil proiectată matematic, adică, şi pentru el cunoaşterea naturii presupune o prealabilă înţelegere a ceea ce-i este specific: mişcarea, corporalitatea etc.

De fapt, pentru Kant, ştiinţa este ştiinţa matematică a naturii, în forma pe care i-a oferit-o Newton. Kant a-ncercat să furnizeze elementele de construcţie necesare edificării unei fizici matematice, care are atât calitatea de-a fi conformă cu experienţa, cât şi pe cea de a beneficia de o bază metafizică adecvată. Pentru că legile generale ale naturii sunt *apriori*, întrucât provin din intelect, ele fac posibilă ştiinţa pură a naturii, fizica pură, ale cărei concepte şi principii caracterizează o natură în genere, reprezentând condiţii de posibilitate pentru cunoaşterea prin experienţă a unei naturi determinate. Fizica newtoniană este posibilă pe temeiul *principiilor fizicii pure*_(forma oricărei experienţe posibile, care exprimă legi universale şi necesare, cărora le este supusă natura ca natură în genere), iar pe de altă parte, pe temeiul datelor senzoriale. Astfel că, legile naturii descriu, cu obiectivitate, o natură determinată.

Pentru Kant, deci, prealabilul cunoaşterii în domeniul fizicii (o cunoaştere limitată de experienţa senzorială) îl constituie *fizica pură*. În plus, Kant consideră că orice ştiinţă îşi merită acest nume dacă presupune judecăţi sintetico-apriori de tip matematic (7+5=12): în acest sens trebuie înţeleasă

afirmaţia lui cum că, în fiecare doctrină specială a naturii există numai atâta ştiinţă autentică câtă matematică se întâlneşte în ea.

În filosofia românească postmaioresciană, gândirea kantiană avea să domine fără rivalităţi serioase. Profesorii şi autorii de operă filosofică au acordat lui Kant un spaţiu privilegiat, fie încercând să radicalizeze anumite date ale filosofiei kantiene, fie exersând lecţia unui fel de "paricid filosofic", faţă de cel care era considerat maestrul propriu-zis în filosofia conceptual constructivă, sistematică. Cum arată Ştefan Afloroaei, "poţi recunoaşte cel puţin două intenţii mari sub care se petrece apropierea de gândirea kantiană: iniţierea discipolară – adică disciplinată – în filosofie şi exersarea unui discurs conceptual, critic sau auster" (Afloroaei, Şt., 1997, p. 138).

Remarcăm, mai întâi, discursul filosofic susţinut de Constantin *Rădulescu Motru,* un discurs care evoluează de la admiterea, fără rezerve, a apriorismului kantian (în teza de licenţă din 1889, *Realitatea empirică şi condiţiunile cunoştinţei*) până la respingerea supoziţiei "conştiinţei transcendentale" din *Lecţii de logică* (1942)

În 1893, C.R. Motru îşi susţinea teza de doctorat în filosofie, la Leipzig, cu o dizertaţie intitulată *Cu privire la geneza teoriei lui Kant asupra cauzalităţii în natură.* Aici, Motru arată că, filosofia kantiană trebuie văzută – în chipul cel mai explicit – ca decisivă pentru metafizica şi epistemologia secolului XX. Este ceea ce susţine şi-n câteva din lucrările ce vor urma: *Ştiinţă şi energie* (1902); *Valoarea ştiinţei* (1906), *Puterea sufletească* (1908). Pe măsură ce anii trec, îndeosebi după 1910, discipolul ia distanţă faţă de Kant. Se vede aceasta în lucrarea *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene* (1912), ca şi-n *Personalismul energetic* (1927). În aceasta din urmă, C.R. Motru impune, de fapt, în marginea operei kantiene, o nouă doctrină. Acum, el nu mai acceptă din Kant decât modul critic de a pune o anumită problemă şi câteva idei: existenţa unor propoziţii sintetice apriori în ştiinţe, unitatea conştiinţei omeneşti, etc. Ideea de *persoană* ajunge acum fundamentală. Dacă-n prima parte a acestei lucrări de referinţă, filosoful român analizează determinările istorico - filosofice ale conceptului de conştiinţă prin raportare la perspectiva kantiană, treptat, el ajunge să pună problema unei "completări" a lui Kant, printr-o mai adâncă cunoaştere a conştiinţei individuale, "singura care asigură obiectivitatea, necesitatea şi universalitatea adevărului, întrucât ea însăşi nu este fenomen întâmplător, ci necesar, nu doar subiectiv, ci şi obiectiv. Conştiinţa este o realitate unitară cu realitatea unităţii universului. Unitatea ştiinţei se fundamentează pe unitatea conştiinţei, şi cum unitatea conştiinţei se caracterizează prin necesitate, obiectivitate şi universalitate, ştiinţa va presupune şi ea aceste atribute" (Rădulescu-Motru, 1984, p.488). În prefaţa la *Lecţiile de logică*, Rădulescu Motru va spune că, în timp, s-a tot îndepărtat de apriorismul kantian şi că a căutat astfel să-şi afle o cale proprie.

Nicolae Bagdasar s-a raportat la filosoful din Königsberg sub o intenţie diferită de cea a lui Rădulescu-Motru. El considera că rostul său era acela de a rămâne doar discipol şi de a expune – ca "profesor" – cât mai clar

cu putință învățătura lui Kant. El orientează în mediul academic românesc al vremii către scrierile lui Kant şi ale interpreților săi autorizați. În acest sens, el expune şi interpretează pe Kant într-o antologie filosofică, *Filosofi străini*, 1934, apoi, în *Teoria cunoştinței. Expunere_sistematică şi critică*, 1942; de asemenea, traduce *Critica rațiunii pure* şi o însoțeşte cu un important studiu introductiv şi un glosar kantian.

"În posteritatea lui Kant este într-adevăr posibilă conştiința sceptică" – arăta acelaşi Ştefan Afloroaie (op. cit., p. 134). De aceea, "filosofia lui Kant ajunge să fie mult revendicată exact atunci când spațiul nostru cultural este dominat de o direcție critică" (Idem, p. 135). Că spiritul filosofiei kantiene răspunde unei orientări critice în cultură, o dovedeşte şi modul în care a-nțeles *Mircea Florian* să se raporteze atât la Kant, cât şi la filosofia tradițională. Pentru acesta, critica rațiunii înseamnă, înainte de toate, un mod critic de a gândi. În lucrări precum *Ştiință şi raționalism* (1926), *Metafizica şi problematica ei* (1932), *Cunoaştere şi existență* (1939), *Reforma logicei* (1942), *Ce este cunoştința (*1944), *Filosofie generală* (1947), ca şi în sinteza postumă *Recesivitatea ca structură a lumii*, Mircea Florian face din plin dovada acestui spirit critic. De pildă, desolidarizându-se de raționalismul metafizic, speculativ, desfăşoară un raționalism doar în latura sa gnoseologică, metodologică şi "confirmat de ştiință". Critica sa se extinde asupra iraționalismului religios, ca şi asupra intuiționismului şi pragmatismului În acelaşi timp, de pe poziția aşa-numitei "filosofii a datului", Mircea Florian se detaşează critic de apriorismul kantian. "Legile logice sunt legile obiectelor, nu legile unei structuri subiective, <raționale>, sau legile intelectului". (*Reforma logicii)* Îi reproşează lui Kant că a făcut din rațiunea pură legislatoarea naturii. "Nu omul, prin spiritul său, este legiuitorul naturii, ci natura, pentru a fi înțeleasă în legislația ei, cere omului un act de abnegație în cunoaşterea obiectelor". De asemenea, după ce (în *Filosofia generală)*_arată că "metodologia transcendentală înseamnă un moment important în metodologia filosofică mai nouă în ceea ce priveşte adaptarea procedeului deductiv sau raționalist la experiență" (Florian, M., 1995, p. 205) şi că ... o latură importantă a metodei transcendentale este "direcția critică, voința de a respecta distincțiile şi limitele", Mircea Florian trece la obiecții: "Principala obiecție ce o aducem metodei transcendentale se referă tocmai la contribuția ei originală – explicarea experienței (a imanentului) prin forme *apriori*, ne empirice sau pur raționale – pe scurt, în cunoştințe transcendentale" (Idem, p. 207). De fapt, Mircea Florian n-a pretins niciodată că opera kantiană este cea care l-a ghidat mai întâi în filosofie, dar a dedicat multe studii (şi extinse) filosofului german. Apoi, spiritul său critic, nevoia permanentă de-a face distincții, exercițiul conceptual şi intenția analitică a gândirii sale, toate amintesc de "lecția lui Kant"

Tot sub semnul lui Kant şi-au exersat gândul filosofic şi alți autori români din perioada-n care Blaga-şi alcătuieşte sistemul său filosofic: *Petre Andrei,* cu cele 28 de prelegeri ale sale despre Kant şi prin expunerile sale

"critice" din filosofia valorii; apoi, interpretarea pragmatică a datelor gândirii noastre şi abordarea semnificației "problematicului" de către *Eugeniu Sperantia*; de asemenea, revendicarea filosofiei kantiene de către *Ion Petrovici*, în *Kant şi cugetarea românească*, sau atitudinea lui *D.D. Roşca*, care, cu preferința sa pentru luciditatea critică se va desprinde de cultul pentru Kant în care se formase, reproşându-i acestuia discursul referitor la "conştiinţa transcendentală" şi la "intelectul care dă legi naturii". Gânditorul ardelean demonstrează, ne-separat totuşi de Kant, creşterea puterii cognitive a inteligenței prin dezvoltarea metodelor de cunoaştere, în concordanță cu îmbogățirea experienței umane.

Amintim şi filosofia lui *Constantin Noica*, care, în multe sensuri creşte din şi se desprinde de filosofia kantiană. Noica a simțit mereu o provocare în criticism şi, de aceea, nevoia delimitării a rămas o constantă pentru el. Aceasta se poate surprinde chiar în legătură cu teza sa de licență, *Problema lucrului în sine la Kant* (1931), în care analizează "lucrul în sine" kantian ca pe un concept problematic, punându-i în evidență deopotrivă, semnificațiile gnoseologice şi ontologice. Noica, insistă aici pe necesitatea revigorării conceptului tradițional de "subzistență", din perspectiva discursului kantian asupra lucrului în sine, şi află-n *Critica* lui Kant sugestia pentru o nouă "teorie a existenței", una bazată pe bivalența subzistenței: obiectivă şi subiectivă, bivalență pusă în evidență de "obiectul în sine" şi de "subiectul în sine".

Delimitarea față de kantianism va fi susținută mai ales în lucrările: *Două interpretări şi o trecere spre idealism* (1943) şi *Douăzeci şi şapte de trepte ale realului* (1969). În prima, el reproşează lui Kant că nu a ajuns să formuleze o doctrină "care să dea seama de viața spiritului", iar în a doua, evoca tabloul kantian al categoriilor, "pentru o regândire a lor" (lucru înfăptuit de el însuşi mai târziu, în 1981, în vol. 1 din *Devenirea întru ființă*; asupra acestei lucrări fundamentale a lui C. Noica nu ne oprim, întrucât nu se integrează perioadei pe care-o avem în vedere în această lucrare). În 1936, în lucrarea *De caelo. Încercare în jurul cunoaşterii şi individului*, ca şi în *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), Noica propunea extinderea formalismului kantian dincolo de morală, în sfera vieții sufleteşti, şi apoi căutarea unei aşa-zise "ştiințe universale" la nivelul acesteia. Viața îşi poate afla o *mathesis* a ei, capabilă să pună în evidență un limbaj universal, prin care oamenii să se poată înțelege. În ontologia sa, ca şi I. Kant, va susține primatul transcendentalului asupra transcendentului în lumea noastră, afirmând că "realul se constituie sub condițiile de sens ale subiectivității transcendentale". Desigur, asemenea afirmații sunt destul de mult influențate de interpretarea heideggeriană la *Critica rațiunii pure*, dar ele amintesc şi de influența pe care opera lui Hegel a avut-o asupra ontologiei lui Constantin Noica.

Lucian Blaga a mărturisit constant că, cel puțin o parte dintre problemele deschise de kantianism se cer puse altfel. A te situa în alternativă față de soluția kantiană înseamnă a te vedea în fața sau în apropierea operei

lui Kant. În acest al doilea sens, Alexandru Surdu, în *Vocații filosofice românești*, îl consideră pe Blaga "kantian, cel puțin în accepția <kantienilor antikantieni>. ale căror concepții presupun o permanentă raportare, deși critică, la criticism" (Surdu, A., 1995, p.106). De fapt, Blaga a simțit mereu nevoia detașării de filosoful din Königsberg. În lucrarea *Știință și creație*, el scria: " S-a vorbit uneori despre un pretins kantianism al nostru; în sensul că, ceea ce numim noi – orizont al creației – n-ar fi fost decât regiunea lucrurilor în sine despre care ne întreține și filosofia lui Kant. Nu este întâia oară când ne vedem siliți să insistăm asupra deosebirilor ce ne despart de Kant." (Blaga, L., 1996,I, p. 202).

Desigur, sunt multe elemente în opera lui Blaga, care-l apropie de filosofia kantiană. Mai întâi, Blaga nu refuză filosofia transcedentală asupra condițiilor de posibilitate ale cunoașterii intelectului, înfățișate de Kant, dar le dublează cu o "rețea categorială", a cărei prezență face mai intensă spontaneitatea spiritului omenesc, în postura ei de condiție de posibilitate pentru explicație, înțelegere și creație. Numai că Blaga, când vorbește despre garnitura de categorii ale inconștientului, nu vizează o prealabilă deducție transcedentală a lor. De asemenea, ambii gânditori au în vedere un sens metafizic al cunoașterii. În cazul lui Kant, filosofia transcedentală este închipuită ca o premisă pentru o nouă metafizică; ea este și o interpretare a existenței umane a ființei, unde subiectul cunoscător, gândirea, funcționează ca orizont prealabil, ca o condiție de explicare a ființei, o condiție în legătură cu putința subiectului de-a prinde-n concept nelimitatul, fără a-l condiționa. La Blaga, întreaga lucrare *Censura transcendentă* tratează în legătură cu sensul metafizic al cunoașterii. În plus, el va integra viziunii metafizice și teoria sa despre cultură și stil, implicit despre construcțiile teoretice, în lucrarea *Geneza metaforei și sensul culturii*.

Amintim și că, în legătură cu opera ambilor gânditori s-a exprimat învinuirea de "agnosticism", ceea ce, desigur, ține de o prejudecată. Este vorba mai mult de un agnosticism metodic, ce se referă la imposibilitatea cunoașterii în absolut. La Blaga, omul nu are capacitatea cunoașterii pozitiv-adecvate a Marelui Anonim, iar pentru Kant, incognoscibilitatea lucrului în sine provine din faptul de a fi-n sine, adică de ne-cuprins cognitiv în formele cunoștinței noastre. Ambii afirmă însă posibilitatea și progresul cunoașterii.

Ceea ce-l desparte însă pe Blaga de I. Kant reprezintă mult mai mult decât ceea ce-l apropie (notă: a se vedea A. Petrescu, "Despărțirea lui Blaga de Kant", *Revista de Filosofie*, XLV, 6, p. 671-676, 1998!).

Întrucât, pe parcursul lucrării vom reveni în repetate rânduri la această "delimitare", acum enunțăm doar reperele ei și câteva din elementele presupuse de aceasta. Mai întâi, nu apriorismul conștiinței în genere îl reține pe Blaga, nici mecanismul logic al cunoașterii noastre. Ci mult mai important devine acel fond care explică atât faptul cunoașterii, cât și pe cel al creației omenești, stilul lor istoric. Apoi, Blaga va-ncerca să transgreseze idealul metodologic pe care l-a impus Kant și să orienteze altfel întreaga discuție asupra cunoașterii. În locul distincției: sensibilitate – intelect – rațiune, aflăm

acum distincţia intelect enstatic – intelect ecstatic. Şi aceasta face ca fenomenul cunoaşterii să suporte un alt gen de înţelegere. Dacă celui dintâi (intelectul enstatic) îi este proprie cunoaşterea paradisiacă, de tip I, iar celui de-al doilea (ecstatic) una din modalităţile cunoaşterii luciferice, de tip II, minus-cunoaşterea, Blaga spune, de fapt, că, diferenţa dintre cele două tipuri de cunoaştere nu este nici de grad, nici de natură, ci-i o diferenţă cu privire la sensul ca atare al cunoaşterii. De pildă, spune Blaga, când se distinge între cunoaşterea sensibilă şi cunoaşterea raţională, această deosebire priveşte unul şi acelaşi sens al cunoaşterii: sensul enstatic, propriu intelectului în funcţiile sale logice normale. Odată ce acest sens este lăsat în urmă, totul va lua o altă înfăţişare Obiectul ca atare ajunge doar un simptom a ceea ce urmează să fie cunoscut. Din obiect real, el se preface în obiect posibil, adică ideal. Din ceva compact şi omogen, se transformă într-un obiect scindat (în fanic şi criptic), eterogen.

În acelaşi timp, L. Blaga abordează diferit de Kant concepte şi probleme precum: problema conceptelor categoriale şi a judecăţilor, distincţia intelect-raţiune, "apriorismul", "conştiinţa în genere", raportul transcendent-transcendental, etc. Prin toate acestea se manifestă, deopotrivă, disponibilitatea filosofului român pentru situarea gândirii sale într-o alternativă la paradigma kantiană, cât şi încercarea sa de a da o nouă extensiune teoriei kantiene a cunoaşterii.

1.2. **Disputa dintre neopozitivism şi fenomenologie**

1.2.1 Filosofia analitică. Neopozitivismul

a) Conceptul de "filosofie analitică"

Întrebarea cu privire la ceea ce distinge filosofia analitică de alte orientări filosofice a fost avută-n vedere de un mare număr de gânditori, caracterizările şi definiţiile încercate de aceştia plasându-se adesea pe un teren al disputei. Termenii acestei dispute au vizat chestiuni precum: poziţia filosofiei analitice faţă de filosofie în general, precizarea orientării opuse filosofiei analitice ("filosofia continentală" sau "fenomenologia"), problema "rădăcinilor" acestei orientări în filosofie etc.

Unul dintre autorii contemporani, în legătură cu lucrările căruia s-a dezvoltat această dispută şi în ultimele decenii ale secolului XX, este Michael Dummet. În lucrarea *Origins of Analytical Philosophy* din 1994, M.Dummet arată că "ceea ce distinge filosofia analitică de alte orientări este credinţa că o realizare în planul gândirii poate fi atinsă printr-un demers de natură lingvistică; de aceea, filosofia analitică s-a născut atunci când s-a dezvoltat lingvistica" (Dummet, M., 1994, p.5). În *The Interpretation of Frege's_Philosophy* (1981), el susţinuse, de asemenea, că "principala teză a filosofiei analitice comună unor filosofi precum Schlick, tânărul Wittgenstein, Carnap, Ryle, Ayer, Austin, Quine şi Davidson, susţine că filosofia gândirii trebuie echivalată cu filosofia limbajului: mai exact (i) un demers în planul limbajului produce un demers al gândirii, (ii) un demers în planul limbajului nu presupune un demers al gândirii" (Dummet, M., 1981,

p.39). Michael Dummet susţine, de asemenea, că orientarea opusă filosofiei analitice nu este "filosofia continentală", ci fenomenologia.

Deşi este de acord cu Dummet când acesta spune că divizarea filosofiei contemporane în "continentală" şi "analitică" e greşită, Dagfinn Føllesdal, în *Analytic Philosophy: What is it and Why Should One Engage in It?* (1996), îi reproşează totuşi c-a oferit o definiţie prea îngustă pentru "filosofia analitică": "Cineva poate fi analitic, dar, de asemenea, şi un fenomenolog, hermeneut, thomist. Cineva este filosof analitic funcţie de accentul pe care-l pune pe < argumentare şi justificare>" (Føllesdal, D., 1996, p.206) Accentul pus pe argumente şi justificări este mai caracteristic filosofiei analitice decât analiza conceptuală, ce formează doar o parte a acesteia. Şi Føllesdal adaugă: "Există fenomenologi mai mult sau mai puţin analitici. În acelaşi mod putem clasifica filosofi din timpuri diferite. Astfel, Thoma d'Aquino este unul din cei mai analitici tomişti. De asemenea, Aristotel, Descartes, alături de un mare număr de alţi filosofi, sunt filosofi analitici. (Idem)

Între aceste două poziţii se plasează Hans-Johann Glock, prin lucrarea *The German Analytic Tradition*, când spune: "Unii, precum Dummet, dau o definiție prea îngustă filosofiei analitice, referindu-se la o doctrină particulară. În cazul lui Dummet e vorba despre doctrina ce afirmă că analiza gândirii trebuie şi poate fi realizată prin analiza limbajului. Dar asemenea definiţii exclud anumiţi filosofi analitici paradigmatici. Definiția lui Dummet nu-i include pe Moore şi Russell, pentru că ignoră diferenţa dintre proiectele lor de analiză logică şi conceptuală pe de-o parte, şi cotitura lingvistică inaugurată de Wittgenstein în *Tractatus*, pe de altă parte (...) Alţii, precum Føllesdal, definesc filosofia analitică ca fiind o atitudine generală faţă de problemele filosofice, în cazul său, ea fiind în mod pregnant preocupată de argument şi justificare." (Glock, H-J., 1999, p. 138). Pentru Glock, filosofia analitică se declanşează-n mediul german al gândirii, odată cu Leibniz şi Kant, mai ales prin ideile vizând natura non-empirică a filosofiei, considerată "metateorie a ştiinţelor naturale": "e un singur pas de la ideea că filosofia e o meta-teorie a ştiinţei la sloganul lui Carnap, că filosofia e o logică a ştiinţei: pasul care a fost făcut prin *Tractatus*-ul lui Wittgenstein: cotitura lingvistică, conform căreia logica trebuie înțeleasă prin referinţa la limbaj." (Idem, p. 142).

Un alt autor, Ray Monk (în *What is Analytical Philosophy*? 1996) ia termenul de "analitic" în mod literal, considerând că acesta semnifică descompunerea fenomenelor complexe în elementele lor simple, constituente. Ceea ce deosebeşte filosofia analitică modernă de analiza mentală a empiriştilor britanici este faptul că prima utilizează mijloace sofisticate pentru a identifica structura şi componentele propoziţiilor. Numai că, aşa cum obiectează Glock, modul acesta de-a descrie filosofia analitică este inadecvat. Wittgenstein II şi filosofia lingvistică de la Oxford, de pildă, neagă faptul că propoziţiile sunt alcătuite din componente ultime. sau faptul că deţin o structură bine definită. Pentru aceştia, analiza înseamnă a descrie regulile de

folosire ale expresiilor şi conexiunilor lor cu alte expresii, prin implicație, presupoziție şi excluziune. Cum se ştie, Peter Strawson a creat termenul de "analiză corectivă" pentru acest tip de demers.

Alți autori, precum Peter Haccker (în *The Rise of Analytic Philosophy,* 1997) şi Hans Sluga (în *Frege on Meaning*, 1997), înțeleg filosofia analitică în mod genetic, ca o secvență istorică a filosofilor şi şcolilor ce s-au influențat şi angajat în dezbateri una cu alta, în probleme ca cea privind "descompunerea a ceva în constituenții săi", fără să-mpărtăşească-n comun o singură doctrină, problemă sau metodă. Ei îi reproşează lui M. Dummet că şi-a croit explicația "pentru a se potrivi cât mai bine cu interpretarea lui Frege" (Hacker, 1997, p. 52) şi că l-a înțeles greşit pe Wittgenstein II.

Desigur, ar putea fi amintite şi alte interpretări (poziții), dar aceasta nu-şi are rostul aici. Oricum, existența unor asemenea diferențe în câmpul punctelor de vedere exprimate referitor la conceptul de filosofie analitică este-n legătură, desigur, şi cu dificultățile ce survin atunci când se-ncearcă a se surprinde specificul unei orientări atât de importante în cadrul epistemologiei şi logicii ştiinței.

b) Originea şi evoluția filosofiei analitice

Considerațiile ce urmează pornesc tot de la Michael Dummet şi lucrarea sa *"The Roots of Analytyc Philosophy*", (1993), unde autorul pune mai multe probleme, unele întâmpinate cu replici ce-s deosebit de semnificative pentru discursul filosofic contemporan. Între aceste probleme se remarcă următoarele: originea germană sau britanică a filosofiei analitice; rădăcini comune / sau nu ale filosofiei analitice şi fenomenologiei; relația filosofilor analişti cu opera lui Frege, cu realismul idealist al lui Bernard Bolzano, sau cu realismul intențional propus de Franz Brentano; locul acordat în cadrul filosofiei analitice unor autori precum L. Wittgenstein şi Bertrand Russell, etc.

În lucrarea amintită, M. Dummet arată că "nici Russell, nici Moore nu reprezintă sursele filosofiei analitice" (Prefață, p. IX), aceste surse trebuind căutate în operele unor filosofi ce-au scris "în principal şi exclusiv în limba germană". Data de naştere a filosofiei analitice este 1884, anul în care Frege publica lucrarea *Grundlagen der arthmetic* ."În secțiunea 62 din această lucrare s-a produs cotitura lingvistică, începând cu propoziția despre <principiul context>. Aici, Frege începe prin a se întreba despre natura numerelor şi sfârşeşte întrebând despre semnificația propozițiilor ce conțin numere" (Dummet, M., 1993, p. 5). În continuare, M. Dummet îl numeşte pe Bolzano "străbunicul filosofiei analitice", căci el "a inițiat expulzia gândirii din minte", "Frege a fost bunicul filosofiei analitice, iar Husserl întemeietorul şcolii fenomenologice, două mişcări filosofice în mod radical distincte" (Idem, p. 26), deşi, "pentru un student din 1903, cele două curente ar fi apărut nu foarte deosebite una de alta, ci destul de apropiate din punctul de vedere al

orientării, în ciuda unor diferențe de interese" (Idem, p. 26). Ce-a determinat "ruptura de tradiții"? Răspunsul lui Dummet: " Dacă cotitura lingvistică e acceptată ca specific al filosofiei analitice, atunci ea constituie divergența, deosebirea principală dintre şcoala analitică şi cea fenomenologică" (Ibidem). În cazul tradiției fenomenologice, a fost concepută generalizarea noțiunii de sens sau semnificație, a lui Husserl, pentru a se ajunge la formularea concepției despre noemă. Noțiunea lui Frege despre sens, prin contrast, e incapabilă de-o asemenea generalizare. (Idem, p. 27).

M. Dummet identifică 4 trăsături ale gândirii fregeene, ce-l determină să-l numească pe Frege ""bunic" al filosofiei analitice:

a) noțiunea fregeeană de "descompunere a gândirii se referă în mod necesar la aceea a propoziției" (p. 8);
b) demersul lui Frege asupra sensului: sensul poate fi înțeles ca sens al expresiei, căreia i se atribuie o referință (p. 10);
c) identifying the assertability of a sentence with its ability to have truth-conditions.. (identificarea asertabilității unei propoziții cu abilitatea de a avea condiții de posibilitate adevărate);
d) "principiul context".

Această concepție fusese susținută de Dummet şi-ntr-un articol publicat în 1990, *Thought and Perception: The views of the Philosophical Innovators*, unde scria: " Analogia dintre ideile lui Frege şi cele ale lui Bolzano a fost frecvent remarcată, iar Bolzano a influențat şi lucrarea lui Husserl, *Cercetări logice*. După apariția acestei lucrări, Frege şi Husserl trebuie să fi apărut celor ce le cunoşteau opera foarte asemănători în ceea ce priveşte concepția filosofică.(...) Frege a fost primul filosof în istorie ce-a realizat un demers despre natura gândurilor şi despre structura lor internă.(...); strategia sa de analiză a gândirii viza să supună analizei formele expresiile sale lingvistice şi simbolice, această strategie devenind nota caracteristică a şcolii analitice"(Dummet, 1990, p.83-103).

Unul dintre apărătorii ideii originii non-britanice a filosofiei analitice va fi David Bell. În articolul *The Revolution of Moore and Russell: A Very British Coup?*, D.Bell arată că filosofia analitică n-a apărut întâi prin Moore şi Russell , ca o consecință a rejectării idealismului britanic practicat de Bradley, McTaggart, Ward şi Stout. "Odată cu sosirea lui Wittgenstein la Cambridge, cu asimilarea graduală a gândirii lui Frege şi emergența pozitiviştilor în Viena, tradiția analitică a devenit susceptibilă la influența non-britanică, sau a ajuns să includă orice dezvoltare majoră non-britanică" (Bell, D., 1999, p.195). Desigur, şi pentru Bell, G.Moore este primul participant britanic în dezbaterea ce-i cuprinde pe Ward, Russell, Meinong, Husserl, Brentano etc, dar "multe dintre scopurile şi termenii acestei dezbateri au apărut în Germania, de-a lungul anului 1870, marcând profunde revoluții teoretice. Cantor şi Dedeking (analiza numerelor), Riemann şi Klein (geometria). Wundt şi Brentano (psihologie)."(Idem, p.208). Vorbind despre influența masivă a lui Brentano asupra lui Moore, Bell spune că "singura excepție prin care Moore diferă de Brentano este principiul atomismului

mereologic: concepția ce afirmă că nu există <întreguri organice> sau <relații interne> și că orice parte a unui complex poate să existe independent de apariția în cadrul acestuia sau în orice alt întreg. Dar după 1903, schimbându-și punctul de vedere, Moore respinge atomismul mereologic. Acum, brentanismul său este complet". (Idem, p.206).

Tot de partea "filierei germane" a filosofiei analitice se va plasa și Hans-Johann Glock, prin lucrarea amintită deja. "Chiar dacă în prezent filosofia analitică este practicată mai ales în engleza vorbită, ea este în mare parte invenția vorbitorilor de limbă germană. Emergența sa datorează mult lui Russell și Moore, ca și pragmatismului american, dar și mai mult lui Frege, Wittgenstein și pozitiviștilor Cercului de la Viena. Nimeni nu s-ar gândi la filosofia analitică ca la un fenomen specific anglofon, dacă naziștii nu ar fi trimis, afară din centrul Europei, mulți dintre prizonierii săi"(Glock, H-J., 1999, p.137). Pentru Glock, originea filosofiei analitice trebuie pusă-n legătură cu "surprinzătorii analiști germani", Leibniz, Kant și câțiva neo-kantieni, iar dezvoltarea ei, cu "relația dintre Kant și antinaturalismul lui Frege", chiar și "logicismul general pe care-l împărtășește Frege cu câțiva neo-kantieni se întoarce la Kant însuși"(Idem, p.161).

Poziția opusă, exprimând ideea originii britanice a filosofiei analitice, a fost și ea puternic susținută încă din deceniile al 6-lea și următorul, ale secolului XX. Amintim acum, aici, doar pe J.O.Umson, Berry Cross și Hermann Phillipse.

J.O.Urmson, în *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World_Wars* (1960), arăta că "Russell și Moore sunt cofondatorii mișcării analitice; ei s-au opus mai întâi lui Bradley și filosofilor neohegelieni, deși ambii au început prin a fi admiratori ai acestora. (...) Atomismul logic s-a constituit ca o reacție la realismul extrem și a înlocuit filosofia lui Bradley, cu o tendință spre un pluralism realist"(Urmson, 1960, p. 19).

Barry R. Cross, in *Analytic Philosophy. An Historical Introduction.* (1970), considera și el că Moore și Russel reprezintă "sursele" filosofiei analitice. Această reiese din analiza etapelor istoriei filosofiei analitice, pe care Cross o întreprinde:

- "realismul timpuriu și analiza" – a cărei sarcină era să descopere semnificația unei propoziții filosofice, prin re-formularea ei, spre a o clasifica. Reprezentant: G.Moore.
- "atomismul logic" – asociat cu opera lui Russell și Wittgenstein I. Preocuparea principală: construirea limbajului formal ideal, "ce deține o sintaxă ce descrie structura lumii, modelând-o";
- "pozitivismul logic al Cercului de la Viena" – ce și-a propus clarificarea limbajului, pentru a putea servi scopului științei;
- "analiza limbajului obișnuit" – ce are-n vedere "diversitatea limbajului".

În anii '90, această poziție este reafirmată de Hermann Phillipse și de Nicla Vassallo, care critică, mai ales, ideea lui Dummet că Frege ar fi "bunicul filosofiei analitice".

Aceeași poziție este susținută și de Constantin Grecu, în studiul *Teoriile analitice_ale cunoașterii* (1982), când afirmă că "Deși germeni ai săi se găsesc în momentele anterioare ale istoriei filosofiei, adevărații întemeietori ai acestei mișcări filosofice sunt cei doi_mari gânditori britanici, B. Russell și G. Moore, ale căror lucrări, *Principiile matematicii* și, respectiv, *Principiile eticii*, apărute în același an, 1903, pun bazele celor două mari orientări ale filosofiei analitice – analiza formală și analiza neformală." (C. Grecu, 1982, p. 53).

Cu referire la "rădăcinile comune" filosofiei analitice și fenomenologiei – altă problemă ridicată și de Dummet – s-a exprimat și Barry Smith, în *Austrian Origins of_Logical Positivism* (1987). Acesta argumentează în favoarea "rolului central" pe care l-a jucat Husserl în ceea ce privește influența asupra pozitivismului logic austriac. "Demersul lui Husserl despre sinteticul – apriori nu e mai puțin important decât cel kantian pentru Cercul de la Viena" (Smith, B., 1987, p. 56). Autorul subliniază apoi, cu fermitate: "Concluzia noastră e că pozitivismul logic european este o parte din moștenirea filosofică a lui Brentano. Mai specific, e o reflecție a interdependenței dintre influența intelectuală și instituțională a lui Brentano și școlile sale, ce au dezvoltat noi direcții în logică și în filosofia fizicii, inspirate de Russel și Wittgenstein și de către Mach și succesorii săi în Viena și Praga. (Idem, p. 68)

O poziție aparte o propunea Henryk Skolimowschi încă prin lucrarea *Polish_Analytical Philosophy* (1967): " Începutul actual al filosofiei analitice poate fi considerat publicația lui Russel <Despre denotare>, din 1905. Totuși, voi sugera că rădăcinile filosofiei analitice se întind mai departe și că dezvoltarea sa în formă embrionară a survenit în timpul celor două secole precedente"(Skolimowschi, 1967, p. 8). Pentru autorul polonez, originile filosofiei analitice nu se datorează în întregime filosofilor britanici, această problemă neputând fi explicată, de altfel, în mod adecvat, în termenii unei singure tradiții, care s-ar împlini prin înlăturarea alteia.

De fapt, Skolimowski sugerează a nu neglija nici "linia germană", nici pe cea engleză în problema originii și evoluției filosofiei analitice. Se poate argumenta în favoarea acestei susțineri și prin următoarele:

a) Este des întâlnită la interpreți "relația" lui Frege cu Kant în problema distincției dintre sens și semnificație: pentru Kant, au semnificație doar conceptele pure, semnificație dată de obiectele la care ele se raportează; de asemenea, sensul (numit de Kant "semnificație logică" – diferită de semnificație) numește "simpla unitate a reprezentărilor", adică "forma sintezei căreia nu-i este dat nici un conținut". La Frege, semnificația unui nume este obiectul pe care-l desemnăm cu ajutorul său, iar sensul numelui este modul în care obiectul ne este dat prin numele respectiv. Cum se știe, autorii empirismului logic vor repune în discuție problema sensului și

semnificației, identificându-le și reducându-le până la urmă la conținutul descriptiv al enunțurilor. Amintim și că Frege este acela care, pe terenul analizei logice a limbajului va aborda probleme precum: înlăturarea surselor de eroare, necesitatea edificării unui "limbaj perfect" din punct de vedere logic (mai ales "pentru nevoile matematicii"), relația între sensul unei expresii și controlul ei intersubiectiv, etc. Aceste probleme vor interesa din plin pe filosofii analiști ai secolului XX.

b) Bernard Bolzano și Franz Brentano sunt și ei "deschizători de drumuri" pentru cercetarea analtică de mai târziu. B. Bolzano concepea logica drept știința despre regulile unirii cunoștințelor într-un sistem și ale aflării adevărului și evitării erorii; ea trebuie să devină "canon" al cunoașterii, nu doar "organon" al ei. În plus, în lucrarea sa *Teorie a științei* (1837), el arăta că logica este chemată să clarifice condițiile în care oamenii pot ajunge la cunoașterea adevărurilor.

Franz Brentano deschide la rându-i probleme ce se vor constitui în serioase preocupări pentru cei ce vor frecventa metoda analizei: analiza semantică a termenilor (considerată drept cale de dezlegare a problemelor filosofice), edificarea științei prin observație, așezarea ei pe ceea ce este nemijlocit dat în experiență, necesitatea punerii în acord a logicii formale cu realismul empiric, încercarea de "a reconstrui logica formală", propunerea de a se trece la analiza logică a limbajului, spre a încadra folosirea lui în reguli menite să prevină alunecarea în construcții fără bază empirică, etc.

c) Pe de altă parte, nu se poate nega rolul lui b. Russell și G. Moore în constituirea specificului_gândirii analitice, prin "analiza conceptuală", prin critica limbajului comun, insuficient supravegheat de controlul logic, prin punerea discursului filosofic sub exigențele ontologice ale logicii simbolice, prin transformarea criticii cunoașterii în critică a limbajului (acest lucru fiind prezent mai ales la Wittgenstein, în cadrul atomismului logic inițiat alături de B. Russell) etc.

În aceste condiții, filosofia analitică poate fi înțeleasă ca rezultat și proces al întâlnirii dintre mai multe tradiții, fiind mai ales vorba de tradițiile germană și anglo-americană.

Considerăm, de asemenea, că sunt demne de luat în seamă opiniile lui M. Dummet, Jocelyn Benoist și Barry Smith referitoare la unele rădăcini comune ale filosofiei analitice și fenomenologiei (chiar dacă Dummet va insista și asupra distincțiilor majore dintre aceste două curente filosofice). Nu ne referim doar la "deschiderile kantiene", ce-au atras atenția nu doar "analiștilor", ci și lui Husserl și Heidegger, ci și la ideile lui Bolzano privind depășirea psihologismului sau cele referitoare la "domeniul semnificațiilor", idei pentru care Fenomenologia avea să-i rămână profund îndatorată. Cu referire la influența lui Bolzano (ca și a lui Brentano, de altfel, dar în alt sens), deopotrivă exercitată asupra filosofilor analiști si asupra lui Husserl, Jocelyn Benoist are în vedere "problema referinței": "Într-un volum anterior, *Représentations sans objet,* noi am întocmit o panoramă cu privire la problema referinței, din unghiul de vedere al <absenței referențialului>,

problemă ce s-a pus în filosofia logicii de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, şi care-şi află originile la Bolzano (în "paradoxul obiectelor inexistente" – n.n). Această parte a cercetării noastre poate fi considerată drept un tablou asupra originilor, în parte comune, ale fenomenologiei şi filosofiei analitice, tablou centrat pe problema <inexistenţei>, şi care, de asemenea, a jucat, de-o parte şi de alta, <un rôle moteur> în definirea poziţiilor"(Benoist, J., 2001, p.14). Încercând să depăşească "lecturile fregeene ale Fenomenologiei"(Idem, p.7), propuse din interiorul filosofiei analitice de către norvegianul Dagfinn Føllesdal (în lucrarea *Husserl und Frege*, 1958,), Jocelyn Benoist caută "originile comune", dar şi elementele de desprindere, în legătură cu "exigenţa referenţialităţii" şi prin intermediul aşa numitei "scheme tripartite": "reprezentare, sens, referinţă, pe de-o parte, act, conţinut, obiect, pe de altă parte": "Que se passe-t-il là où la référence manque, là où le troisième terme du schéma,l'<objet>, n'est rien?"(Idem, p.7). Înţelegem că, pentru J.Benoist, originile filosofiei analitice trebuie căutate în legătură cu Bolzano şi Brentano şi, chiar mai adânc, cu "reprezentaţionalismul kantian"; apoi, perioada proto-fenomenologică husserliană (cea de dinainte de *Ideen...)* ţine şi ea de filosofia analitică, iar desprinderea dintre "linia lui Frege" şi "linia lui Husserl" este prilejuită de "discriminarea – în interiorul limitelor filosofiei analitice – între uzajul intenţionalist şi un uzaj non-intenţionalist al tripartiţiei reprezentare / act, sens, referinţă"(Idem, p.8). Celălalt autor amintit, Barry Smith, va discuta mai ales în legătură cu influenţa "realismului intenţional" al lui Brentano asupra lui Husserl, în problema intenţionalităţii fenomenelor de conştiinţă, sau în cea a considerării "trăirii evidenţei" drept criteriu al adevărului, ca şi referitor la influenţa "analizei semantice a termenilor" – propusă de austriacul Franz Brentano – asupra filosofilor analişti.

Desigur, a identifica asemenea "rădăcini comune" nu înseamnă deloc a neglija importanţa marilor distincţii care s-au aşezat între aceste perspective filosofice.

Cu privire la *evoluţia filosofiei analitice* înregistrăm mai întâi poziţiile lui J.O.Urmson şi W.D.Hart Clarity. În lucrarea sa din 1960, *Analiza filosofică. Dezvoltarea_ei între cele două războaie,* J.O.Urmson are-n vedre următoarele etape ale dezvoltării filosofiei analitice:

a) *Atomismul logic* – susţinut de Russell şi Moore, Wisdom şi Wittgenstein şi înţeles ca "o metafizică superioară ce urma să le înlocuiască pe cele inferioare" (Urmson, op. cit., p.4);

b) *Pozitivismul logic* (empirismul logic) – ce propune "analiza limbajului fără nici o presupoziţie metafizică" (Idem, p.115). Alături de Cercul de la Viena, este menţionată de Umson contribuţia lui Ayer, prin lucrarea *Limbaj, adevăr şi logică,*

c) *Filosofia analitică contemporană* Practicată de Wisdom, Wittgenstein, Ryle, Waismann, Austin. Acum, sarcina analizei este aceea de a preveni construcţiile greşite ale limbajului şi impuncrea "principiului

pragmatic": "Fiecare propoziţie are utilizarea sa proprie. Nu întreba care e semnificaţia, ci care e utilizarea!" (Idem, p.166)

W D.Hart Clarity, în *The Analytic Tradition Meaning, Thought and Knowledge, Philosophical Quarterly Monographs* (1990) distinge patru faze în dezvoltarea filosofiei analitice:

1) 1879/84 – 1918 – perioada dominată de Frege, Russell, Moore şi Wittgenstein;
2) 1920 – 1936 – pozitivismul logic susţinut de Schlick, Carnap;
3) 1950 – 1960 – filosofia limbajului, "lingvistică" sau "obişnuită", reprezentată de şcoala de la Oxford,
4) 1960 – azi - hegemonia americană.

Ceea ce e comun acestor patru faze – susţine acest autor – este accentul pus pe principiul clarităţii.

Amintim şi studiul lui Constantin Grecu, *Teorii analitice ale cunoaşterii* (1982,I), în care se arată că, în evoluţia sa, filosofia analitică a presupus "două orientări principale: 1. Analiza formală, numită şi filosofia limbajelor ideale, şi 2) analiza neformală, numită şi filosofia limbajului obişnuit sau filosofia lingvistică". Analiza formală "s-a dezvoltat în cadrul unor curente de gândire ca atomismul logic, empirismul logic şi empirismul pragmatic". Ea "se caracterizează prin apelul la logica matematică modernă, prin dezvăluirea şi exagerarea unor deficienţe ale limbajului natural, prin construirea unor limbaje logice ideale, artificiale, şi traducerea propoziţiilor ştiinţei şi ale filosofiei în asemenea limbaje care au o structură sintactică şi semantică bine prevăzută, prin convingerea că problemele filosofice (în sensul tradiţional) sunt rezultatul unor neconcordanţe între forma verbală şi forma logică a expresiilor, al mascării formei logice reale a expresiilor de către forma lor verbală exterioară, prin convingerea că toate aceste neconcordanţe pot fi depăşite şi înlăturate prin traducerea unor asemenea propoziţii în limbaje logice artificiale". (...) Analiza neformală "nu absolutizează nici o teorie logică particulară, pe care să o transforme într-un standard de validitate valabil pentru orice limbaj, ci, dimpotrivă, consideră că fiecare propoziţie îşi are propria sa logică" (C. Grecu, 1982, p.54, 59).

Problema evoluţiei filosofiei analitice priveşte şi extinderea acesteia în spaţiul american al gândirii. Încă din 1965, Robert Ammerman, în *A Short History of Analytic_Philosophy* arată că, "În Statele Unite, unde pozitivismul, încă de la apariţia sa, a găsit o serie de ascultători şi susţinători, doctrina originală a Cercului de la Viena a fost deseori combinată cu tradiţia pragmatismului american. De vreme ce pragmatismul şi pozitivismul seamănă din anumite puncte de vedere, nu e surprinzător faptul că, câţiva filosofi au fost capabili să scrie texte aparţinând ambelor tradiţii. W.V.O.Quine e un exemplu excelent de gânditor original ce manifestă în scrierile lui influenţa pozitivismului şi pragmatismului asupra gândirii sale" (Ammerman, R., 1965, p.9).

Într-o direcţie oarecum diferită se exprimă Ronald N.Giere în studiul *From_Wisenschaftliche Philosophy to philosophy of Science* (1996). Autorul

vorbeşte despre "linia americană" născută din cercetările lui Carnap, Reichenbach şi Hempel, linie urmată de studenţii acestora din Chicago: Hillary Putman şi Wesley Salmon (studenţii lui Reichenbach), Richard Jeffrey (student al lui Carnap), Adolf Grumbaun şi Nicholas Rescher – studenţii lui Hempel. Ronal Giere subliniază, de asemenea, dezvoltarea empirismului logic în America, adesea în dauna pragmatismului susţinut de W.James şi Dewey, şi aceasta în baza mai vechii distincţii introdusă de Reichenbach între epistemologie şi psihologie.

Un alt autor, Karl Otto Apel, în lucrarea *Charles Peirce, From Pragmatism to_Pragmaticism* (1981), se exprimă, pe de-o parte, asupra influentei analiştilor neopozitivişti asupra gândirii lui Peirce, iar pe de altă parte încearcă să surprindă influenţa lui Kant asupra filosofului american. Apel spune că, "În Peirce, neopozitiviştii au găsit formulate toate problemele importante pentru ei: analiza lingvistică, problema criteriului semnificaţiei propoziţiilor şi soluţia dată la această problemă prin apelul la aşa-numitul principiu al verificării etc." (Apel, K.O., 1981, p.6). Numai că, adaugă Apel, "discuţia despre principiul verificării a condus la intuiţia, anticipată de Peirce, că e imposibil să reduci semnificaţia conceptelor generale la datele simţurilor, sau să reduci propoziţiile ştiinţifice la propoziţii de protocol, trebuie să ne mulţumim cu <relevanţa pragmatică> a conceptelor teoretice (sau a întregii teorii)." (Idem). Descoperind anumite similarităţi între Peirce şi Wittgenstein, Apel le va afla acestora temeiul în unele deschideri kantiene. Ei "au arătat că problema condiţiilor de posibilitate ale filosofiei este condiţia gândirii cu ajutorul limbajului asupra condiţiilor experienţei". (Idem, p.118) Pentru Apel, Charles Peirce, "acest Kant al filosofiei americane", a fost cel care a inaugurat "reconstrucţia critică a *Criticii raţiunii pure*". De fapt, teza lui Apel este că "filosofia analitică poate fi înţeleasă ca o transformare semiotică a logicii transcendentale a lui Kant". (Idem, p.81)

Concluzii: Ne-am obişnuit cu afirmaţia că filosofia analitică debutează în Anglia, ca reacţie la idealismul neo-hegelian susţinut de Bradley şi Taggart, la idealismul platonizant al lui Meinong şi la filosofia fenomenologică. Iată că, mai ales în ultima decadă a secolului XX, această afirmaţie va fi mult pusă-n discuţie, mult disputată, termenii acestei dispute devenind fertili şi pentru încercarea noastră de-a evidenţia raportul dintre unele "deschideri kantiene" şi necesitatea abordărilor alternative cu privire la "cunoaşterea ştiinţifică".

c) *Empirismul logic – doctrina epistemologică a neopozitivismului*

Demersurile pozitivismului logic, reprezentat de Cercul format la Viena în anii douăzeci ai secolului nostru în jurul lui Moritz Schlick, au pornit de la poziţiile scientiste ale *Tractatus*-ului lui Wittgenstein. Schlick a-ncercat să tragă toate consecinţele din severa limitare a sferei propoziţiilor cu sens, în baza teoriei izomorfismului cunoaşterii. El considera că problemele tradiţionale ale filosofiei şi-au pierdut sensul şi că, odată cu apariţia logicii

simbolice, ne aflăm în fața unei cotituri hotărâtoare în filosofie: filosofiei îi revine acum sarcina elucidării sensurilor enunțurilor; ea nu mai este un sistem de cunoștințe, ci "o activitate" de analiză logică a limbajului. Problema sensului enunțurilor va absorbi de acum filosofia. Ea se tranșează prin raportarea enunțurilor la stările de fapt. "Opțiunile sale fundamentale – reducerea sensului enunțurilor la conținutul descriptiv, a cunoașterii la științele experimentale, a filosofiei la analiza logică a limbajului – aveau să stea la baza programului cercului vienez"(Marga, A., 1988, p. 134). Membrii *Cercului* "erau empiriști, pentru că fundamentau cunoașterea pe experiența umană, și pozitiviști, pentru că vedeau metoda științifică drept singura cale a adevărului. Ei mai susțineau și că, <scopul efortului științific este să ajungă la știința unificată, aplicând analiza logică la materialul empiric>." (Trigg, R., 1996, p. 15).

Programul pozitivismului logic a fost redactat de Carnap, Hahn și Neurath și a fost publicat în 1929 cu un titlu grăitor: *Concepția științifică despre lume*. Punctul de plecare al acestui program este echivalarea inteligibilității enunțurilor cu sensul lor, adică cu conținutul lor descriptiv. Această concepție, pentru că se caracterizează prin empirism, nu recunoaște sensul decât acelor enunțuri care sunt verificate prin experiență. Membrii Cercului subliniază, de asemenea, necesitatea aplicării unei metode, "metoda analizei logice", care ar permite o depășire de tip nou a filosofiei, o depășire pentru clarificarea problemelor și enunțurilor, la capătul căreia urmează să se dezvăluie dacă problema, respectiv enunțul, permit sau nu o verificare experimentală. Această metodă este chemată să ducă la edificarea științei unitare. Ulterior, "această metodă a căpătat o mare răspândire în cadrul altor orientări din filosofia analitică (în grupul de la Berlin condus de H.Reichenbach, în cadrul școlii poloneze de logică, în cadrul orientării pragmatice din S.U.A., reprezentată de Quine, Goodman, Nagel, etc.). Cum metoda ca atare a analizei logice a limbajului științei s-a dovedit utilă și deosebit de fertilă (ea explică în mare măsură dezvoltările extraordinare ale logicii inductive actuale), ea a depășit granițele filosofiei analitice și acum este folosită cu succes de numeroși logicieni și filosofi ai științei"(Grecu, C., 1975, p.124).

Unificarea metodologică a științelor ar reprezenta, de fapt, un demers ce-ar pune în lumină ordonarea conceptelor din științe și reductibilitatea lor la câteva concepte primare, ce se întemeiază pe datul empiric. Înfăptuirea "științei unitare" presupune, potrivit pozitivismului logic, folosirea aceleiași explicații în diferite științe, indiferent de specificul obiectului lor de investigație. Această teză a susținut-o și dezvoltat-o C.G.Hempel, care a formulat, începând cu studiul *Funcția legilor generale în istorie* (1942), teoria nomologică a explicației, sau teoria subsumării. Cum precizează Andrei Marga în lucrarea sa *Cunoaștere și sens*, Hempel a promovat punctul de vedere al pozitivismului logic, conform căruia ar exista posibilitatea unificării metodologice a diferitelor discipline, indiferent de specificul

obiectului lor, încât să se realizeze "o ştiinţă unitară". În acest sens, el arată că "legile generale" au funcţii perfect analoge în istorie şi în ştiinţele naturii.

O altă trăsătură ce pune-n evidenţă specificul neopozitivist al filosofiei este "încercarea de *depăşire a filosofiei ca metafizică*". Înregistrăm aici mai ales concepţia lui Rudolf Carnap, potrivit căreia, problemele filosofice ar fi reductibile la problema inteligibilităţii expresiilor. Printr-o analiză a limbajului din perspectivă logică se poate demonstra – spune Carnap – că problemele specifice tradiţiei filosofice iau naştere ca urmare a unor prealabile erori strecurate în construcţia limbajului. Nucleul analizei lui Carnap (în această problemă) stă în "teoria sensului cuvintelor şi propoziţiilor", prin care încearcă, de fapt, o replică directă la concepţia fenomenologică asupra propoziţiilor. Dacă în cazul acesteia din urmă se poate vorbi despre un nivel ante-predicativ originat în "intersubiectivitate", pentru Carnap, unui cuvânt i se recunoaşte semnificaţia doar dacă "propoziţiile elementare" în care el intră sunt reductibile la "propoziţii protocolare" (care se mai numesc şi propoziţii de observaţie, ele fiind identice cu enunţurile asupra datului). În textul său, *Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*, Carnap susţine că există şi propoziţii fără sens, provenite din utilizarea de cuvinte fără semnificaţie. Ca exemplificări, pot funcţiona aici propoziţii ce cuprind termeni precum: "Idee", "Absolut", "Lucru-în-sine" etc. Sunt, pe de altă parte, şi propoziţii fără sens provenite din "construcţii deficitare de propoziţii", din încălcarea regulilor de sintaxă logică a limbii, chiar şi în condiţiile în care sintaxa gramaticală este respectată. În cazul acesta, propoziţiile constau din cuvinte cu semnificaţie, dar "sunt astfel combinate aceste cuvinte încât nu rezultă nici un sens pentru enunţul în cauză"(Carnap, R., 1993, p. 96). Carnap ia ca exemplu al încălcării regulilor sintaxei logice a limbii, lucrarea lui Heidegger, *Ce este metafizica?*, arătând totodată că asemenea exemple pot fi găsite şi la Hegel, sau la alţi metafizicieni. Când Heidegger spune: "Angoasa revelează Nimicul", sau "Nimicul însuşi neantizează", el lezează sintaxa logică. Dar Carnap adaugă: "de fapt, metafizica conţine totuşi ceva; numai că acest ceva nu este un conţinut teoretic. (Pseudo)-propoziţiile metafizicii nu servesc la descrierea comportamentelor, nici a celor existente (atunci ar fi propoziţii adevărate), nici a celor inexistente (atunci ar fi cel puţin propoziţii false); ele servesc doar la exprimarea sentimentului vieţii" (Idem, p. 106). În felul acesta, Carnap dezvoltă punctul de vedere susţinut de Schlick (în lucrarea *Trăire, cunoaştere, metafizică*, 1930), care arată că, deşi nu înfăptuieşte cunoaşterea, metafizicii îi rămâne totuşi un rol important în viaţa oamenilor: acela de a satisface "trăiri", ceea ce înseamnă că sistemele metafizicii servesc la îmbogăţirea vieţii, nu a cunoştinţelor. Criteriul de demarcaţie pe care îl adoptă empirismul logic între ştiinţă şi nonştiinţă, între ştiinţă şi metafizică, este verificabilitatea empirică.

Aplicarea criteriului empirist al sensului în teoria ştiinţei se realizează la Carnap, prin tematizarea în jurul conceptului de "sistem al constituirii". El crede că problema fundamentală pentru filosofia ştiinţei este problema

posibilității reconstrucției raționale a conceptelor tuturor domeniilor de cunoaștere, pe baza conceptelor care se raportează la datul imediat. Cunoașterea, în forma cea mai avansată – teoria științifică, este interpretabilă din punct de vedere logic ca o constituire în trepte, ca un sistem ordonat în trepte al conceptelor. Specific concepției acestui gânditor este "reducționismul structural", care presupune ocolirea "problemei obiectelor" în favoarea problemei proprietăților și relațiilor; corespunzător, reducerea enunțurilor științifice la enunțuri asupra structurii și, de aici, identificarea enunțurilor cu sens cu descrierile structurale, ca și "trecerea de la problema esenței la problema ordonării". Carnap a precizat că, "în sistemul constituirii, conceptele și enunțurile <se reduc> unele la altele pe o anumită <direcție>", funcție de cele patru domenii fundamentale, ale căror relații vor fi clasificate prin enunțurile din sistemul teoretic al constituirii: psihicul propriu, fizicul, psihicul străin, spiritualul. "Orice enunț asupra vieții spirituale se lasă <tradus> în enunțuri asupra vieții psihice a altuia, apoi asupra lumii fizice și, în cele din urmă, asupra vieții psihice proprii." (cf. A. Marga, 1984, p. 93). Deci psihicul propriu este baza sistemului constituirii. De fapt, "Carnap își propunea, de la început, să înlăture vechea dispută dintre realism și idealism, optând pentru o perspectivă neutrală, întemeiată pe logica simbolică și pe identitatea concept – obiect, care să evite orice angajament ontologic sau metafizic. Astfel, se recurge la o reconstrucție a lumii prin termeni formali, înlocuindu-se obiectele prin proprietăți și relații, prin imagini constituite, având ca punct de plecare *datul nemijlocit*. Obiectivul lui Carnap era, de fapt, acela de a demonstra că toate conceptele utilizate în știință sau viața cotidiană derivă unele din altele și provin dintr-un număr mic de concepte originare, având ca suport experiența. Orice teorie științifică se desemna ca *sistem de constituire în trepte , al conceptelor și enunțurilor,* în care funcționa o <prioritate epistemică>, de reducție într-o anumită direcție, conform celor patru domenii fundamentale: psihicul propriu, fizicul, psihicul străin și spiritualul"(Bîrzescu, I., 1998, p.110) Dar, ca și pentru Husserl în fenomenologie, la un moment dat, și pe Carnap l-a pândit pericolul solipsismului. Dacă Husserl va ocoli acest pericol prin conceptul de "lume a vieții", Carnap va evita solipsismul prin reducerea pretențiilor de cunoaștere ale științei. "Numai pe baza acestei cunoștințe, conform căreia știința este, potrivit esenței sale, știință a structurii și că, în consecință, există un drum ce duce la constituirea a ceea ce este obiectiv, plecând de la curentul trăirii individuale, se poate admite sistemul cunoașterii cu baza în psihicul propriu". (Carnap,R., 1966, în Marga, A., 1984, p. 93,94) De fapt, și prin aceste considerații este implicat refuzul carnapian al metafizicii tradiționale.

Pozitivismul logic acordă o atenție aproape exclusivă *cunoașterii științifice*, care devine *standard pentru orice cunoaștere*, și aceasta în cadrul unui efort de identificare a unei baze cognitive de riguroasă obiectivitate, pentru organizări inclusiv în viața socială. Programul său a postulat în premisele sale un "apriorism metodologic" și o autarhie a științei în mijlocul activităților umane, care fac din ea deținătoarea raționalității. În studiul

Raționalitate și stil în cunoașterea științifică, Constantin Grecu arată că "poziția empiristă în metodologie conține implicit trei ipoteze: a) posibilitatea unei distincții suficient de clare a cunoștințelor factuale și a celor nefactuale, ceea ce a luat ulterior forma dihotomiei empiricului și teoreticului; b) existența unor modalități sigure de obținere a cunoștințelor factuale, ceea ce le transformă pe acestea din urmă într-un fundament absolut sigur al tuturor cunoștințelor științifice; c) existența unor anumite mijloace logice, care să permită constituirea întregului edificiu al științei pe rezultatele observației și experimentului. Pentru soarta empirismului, o importanță deosebită o are ultima ipoteză, deoarece tocmai existența unor mijloace logice adecvate permite introducerea principiului empirismului în metodologie. Baza logică a empirismului a devenit astfel logica inductivă, care după părerea reprezentanților săi, era singura logică aptă să legitimeze trecerea de la afirmații factuale singulare la tezele și legile generale ale științei, care formează nucleul oricărei teorii științifice"(Grecu, C., 1983,II, p. 225). Cum se știe. împotriva inductivismului neopozitivist s-au ridicat mai mulți autori, fiind semnificativ în acest sens mai ales discursul lui Karl Popper. În *Logica cercetării* el considera că nici un enunț nu este obținut pe căi pur inductive, în fiecare enunț fiind prezentă și o componentă neempirică.

Empirismul logic este, folosind o expresie a lui Stephan Amsterdamski, "un exemplu de metodologie sincronică", fiind exclusiv interesat de structura logică a cunoașterii dobândite și nu de probleme dezvoltării ei. Problema reconstrucției procesului dezvoltării cunoașterii a rămas în afara intereselor acestei filosofii. Karl Popper a fost acela care a revendicat problema creșterii cunoașterii: ceea ce-l interesează pe Popper nu este structura logică a științei, ci regulile logice și metodologice datorită cărora știința se dezvoltă. Programul lui Popper are totuși un punct comun cu empirismul logic. Ambele consideră că filosofia științei trebuie să se limiteze la studiul problemelor logice, adică la contextul justificării. În cazul empirismului logic, acest studiu se referă la structura logică a cunoștințelor deja dobândite, în timp ce pentru Popper el este studiul logicii dezvoltării cunoașterii: logica descoperirii științifice, care va servi ca bază pentru reconstrucția procesului cunoașterii. Precizăm că Popper se manifestă critic față de empirismul logic în perioada în care Lucian Blaga, de pe alte poziții filosofice, realizează la rându-i o critică a "gândirii neopozitiviste".

Sub impresia criticii realizate de Popper, începând cu *Logica cercetării* (1934), pozitivismului logic, Carnap a reformulat criteriul sensului, renunțând la ideea "verificabilității" în favoarea " confirmabilității" și "testabilității". Expresia schimbării se află în lucrarea *Testabilitate și semnificație* (1937). Este vorba, fie de o " confirmabilitate" prin reducerea enunțurilor date la enunțuri ale unei clase de propoziții de "observație", fie de o "testabilitate" în sfera experienței: un enunț este testabil dacă se poate indica o poziție experimentală, pe baza căreia se poate obține un anumit rezultat. "Confirmabilitatea" se realizează în spațiul logicii pure, "testabilitatea" în spațiul metodologiei empirice

Se observă, din toate aceste caracteristici ale concepției lui Carnap asupra cunoașterii, că ea este axată pe interpretarea cunoașterii ca expresie fidelă a datului, de natura unei oglindiri. Ea introduce o serie de delimitări – între inductiv și deductiv, intensional și extensional, conținut și structură, etc. – tocmai pentru a asigura separarea în planul cunoașterii a ceea ce exprimă datul, de ceea ce transcende sfera acestuia. Desigur, o asemenea concepție a condus și spre considerarea că orice discurs asupra valorilor (asupra raportării la scopuri, etc.) este neștiințific. Se pune însă întrebarea: având în vedere că orice decizie de acțiune presupune o raportare a datului la valori, pe ce se întemeiază o astfel de raportare? Înseamnă că aceste decizii rămân la îndemâna contingențelor? Cu referire la acest aspect și pentru a sublinia nereușita lui Carnap în a integra știința în activitatea generală a oamenilor, Andrei Marga scria: "El nu a ajuns să sesizeze că știința este, înainte de toate, o <întreprindere socio-umană> care întreține inevitabil conexiuni cu toate celelalte întreprinderi de cunoaștere ale oamenilor. Sesizarea acestui caracter al științei și a acestor conexiuni multiple a trecut însă dincolo de pozitivismul logic și a format punctul de plecare al fenomenologiei" (Marga, A., 1984, p. 96)

Multe critici adresate empirismului logic s-au născut chiar în interiorul filosofiei analitice. Amintim acum critica făcută de Quine celor "două dogme ale empirismului" (distincția analitic-sintetic și "dogma reducționistă"), în baza convingerii sale că "știința are o dublă dependență: de limbaj și de experiență". Deși a subliniat importanța stimulilor senzoriali, ca punct de plecare pentru o teorie, Quine arată că și cele mai obișnuite experiențe includ totuși un element de interpretare. Epistemologul american are meritul de a fi depășit interpretarea sintactică a teoriilor științifice și de a fi atras atenția, în opoziție cu unii exponenți ai pozitivismului logic, asupra legăturii dintre sintaxa și semantica acestora.

În același spațiu al gândirii s-a manifestat și critica realizată de Alfred Whitehead, care a sesizat că pozitivismul logic, refuzând vreo relevanță teoretică problemelor de "filosofie practică", a ajuns să nu poată da un răspuns satisfăcător la problema sensului vieții umane. Faptele de experiență – spune Whitehead – nu reprezintă ultimele date ale cunoașterii; dincolo de ele se află o "rațiune" care le străbate, căci nimic nu există care să nu fie impregnat de "rațiune". Această "rațiune" trebuie surprinsă pentru a putea conferi vieții umane un sens superior "simplei reproduceri". Amintim și faptul că, din interiorul filosofiei analitice, Karl Popper va urmări, în replică la neopozitivism, reabilitarea filosofiei, dar nu ca metafizică (precum a reușit Whitehead) ci ca metodologie. Toate acestea, demonstrează, repetăm, că ideea de alternativă a fost serios frecventată și în interiorul filosofiei analitice.

Astăzi nu a încetat să fie acută nevoia de a apăra spiritul științific și de a-l promova în abordarea și tranșarea alternativelor în diferite domenii ale vieții sociale. În acest sens, travaliul teoreticienilor reuniți în *Cercul de la Viena* sub semnul pozitivismului logic rămâne, sub multe aspecte, instructiv. Mai ales metoda analizei formalizate, care realizează o "anatomie a științei"

sc dovedeşte, în continuare, extrem de fertilă. Absolutizarea ei însă, transformarea ei într-o doctrină ce apără ştiinţa doar cu preţul unor separări prea severe nu foloseşte cunoaşterii ştiinţifice, discursului epistemologic în general.

1.2.2.. *Fenomenologia şi problema cunoaşterii ştiinţifice*

a) *Fenomenologia husserliană*

Etimologic, *fenomenologie* înseamnă „ştiinţă a fenomenelor". În filosofie, termenul a fost consacrat drept „ştiinţă a fenomenelor de conştiinţă", fiind vorba, în acelaşi timp, de nuanţări ale acestui înţeles. De pildă, pentru Kant, era numită „fenomenologie", „disciplina care determină mişcarea şi repausul numai în relaţie cu reprezentarea", iar pentru Hegel, fenomenologia este teoria (ştiinţa) fenomenelor, adică a modului de apariţie sau de manifestare a spiritului în evoluţia sa către cunoaşterea absolută. Ea cercetează configuraţiile conştiinţei de-a lungul acestui drum, care începe cu certitudinea sensibilă şi se încheie cu cunoaşterea absolută. Husserl a conferit o accepţiune relativ nouă termenului: Fenomenologia cercetează conştiinţa, pentru a dezvălui condiţiile ultime ale constituirii obiectelor cunoaşterii. Ca „fenomenologie pură", ea „prezintă un domeniu al cercetării neutrale, în care îşi au rădăcinile diferitele ştiinţe" şi dezvăluie „izvoarele din care rezultă conceptele şi principiile logicii formale, pe care se sprijină întreaga cunoaştere."(cf. A. Marga,1988, p. 111).

Principalele probleme asupra cărora va gravita gândirea husserliană sunt:

a) clarificarea fundamentelor ştiinţei moderne, prin aflarea unui fundament al logicii formale (În această direcţie, se va simţi mult influenţa lui Bolzano, care a insistat asupra identificării în cunoaştere a unei sfere a semnificaţiilor, ce urma să reprezinte obiectul unei logici pure, situată la alt nivel, unul mai adânc decât logica formală; sa nu uităm nici influenţa lui Kant, pentru care rostul logicii transcendentale era tocmai acela de a cerceta actele de sinteză ale gândirii care fac posibile formele logice însele si, odată cu ele, chiar logica generală!);
b) circumscrierea obiectului unei ştiinţe a fundamentului, care este fenomenologia, şi precizarea locului ei în sistemul ştiinţelor. În acest sens, încă din 1913, în *Ideen...*, Husserl preciza: "Fenomenologia transcendentală, concepută ca ştiinţă descriptivă a esenţelor, aparţine unei clase fundamentale a ştiinţelor eidetice, care diferă totalmente de ştiinţele matematice"(Husserl, E., 1950, p.241);
c) elaborarea unei metode adecvate pentru cercetarea „fundamentului";
d) stabilirea structurii ego-ului transcendental, ce constituie, de fapt, fundamentul;
e) clarificarea sensului ştiinţei moderne

In *Cunoaştere şi sens. Perspectivă critică asupra pozitivismului* (1984), Andrei Marga susţine că toate aceste probleme se subordonează problemei *sensului* ştiinţei moderne, care este, în fapt, punctul de plecare şi de sosire al întregii meditaţii husserliene. "În dezlegarea ei, Husserl înfăptuieşte o critică adâncă a pozitivismului, prin punerea în lumină a ceea ce se omite mereu: condiţionarea umană a cunoaşterii, inclusiv a cunoaşterii ştiinţifice" (A. Marga, 1984, p. 161). El încearcă să obţină o reformă profundă, radicală a filosofiei, circumscriind sfera unor raporturi pure, situate pe planul conştiinţei, care condiţionează constituirea a înseşi domeniilor obiectului cunoaşterii. Cu dezvăluirea acestor raporturi pure este chemată să se ocupe filosofia. Pentru aceasta, este necesară – spune filosoful - „o nouă răsturnare carteziană în Filosofie", „o revenire radicală la ego cogito pur". „La drept vorbind, scrie Husserl, lumea nu este pentru mine altceva decât ceea ce există şi trece pentru mine într-un asemenea cogito. Întregul său sens universal şi particular, întreaga sa validitate existenţială, ea şi-o trage exclusiv din astfel de *cogitationes*" (Husserl, E., 1994, p.18). Încă în prima sa lucrare, *Filosofia aritmeticii*, Husserl se preocupa de elucidarea „originii" conceptelor fundamentale şi principiilor matematicii, lucru nutrit nu doar de interesul filosofic, ci şi de "năzuinţa de a aduce clarificările cerute în situaţia în care disciplina ce părea întruchiparea deplină a raţionalităţii era zguduită de apariţia paradoxurilor. Curând, el a observat că problema nu poate fi soluţionată fără cercetări în sfera logicii şi teoriei cunoaşterii, care să ducă la o nouă întemeiere a acesteia" (A. Marga, 1988, p. 115). Aşa au apărut *Cercetările logice* (1901), lucrare ce se deschide cu afirmarea ideii că „cunoaşterea empirică este posibilă numai sub condiţia angajării concomitent a unor presupoziţii ideale", lucrare în care filosoful se concentrează mai întâi asupra problemei naturii logicii formale, pentru a ajunge apoi să pună în evidenţă ceea ce el numeşte „logică pură".

Filosoful va preciza poziţia „logicii pure" în cunoaştere, analizând componentele cunoştinţei ştiinţifice. Orice astfel de cunoştinţă cuprinde componente psihice (acte şi dispoziţii de gândire), materiale (lucrurile la care conştiinţa se raportează intenţional) şi logice, ideale (necondiţionate, dar care condiţionează "ideal" cunoaşterea, conferindu-i obiectivitate; este vorba despre sfera "obiectelor ideale", a semnificaţiilor). Aşa stând lucrurile, Husserl va spune, de pildă, că noţiunile, conceptele ştiinţei nu sunt reductibile la reprezentări şi nici nu sunt simple nume. Orice concept are o semnificaţie generală ce transcende folosirea determinată a conceptului, ca şi orice reprezentare de obiecte ce cad în sfera sa. De exemplu, triunghiul are triunghiularitate, aşadar o notă care se referă la orice triunghi, o notă ce are deci universalitate (aceasta nu trebuie confundată cu generalitatea obţinută pe cale inductivă). Astfel de universalităţi alcătuiesc o sferă aparte, sfera „obiectelor ideale", care este cercetată de logica pură. Recunoaşterea unei componente ideale în cunoaştere angajează acum problema semnificaţiei: adevărul poate fi cercetat şi elucidat doar pe temeiul „semnificaţiei". Nivelul „adevărului", ce are drept „corelaţie formală" principiile şi regulile logicii.

este subordonat nivelului „semnificației". Cu alte cuvinte, ne putem raporta la un obiect, în vederea desemnării şi abordării lui logic-raționale, numai angajând din primul moment o semnificare a lui. Relația cea mai simplă, de desemnare a unui obiect cu o expresie, stă perpetuu sub condiția unei relații de semnificare, care este fundamentală. Potrivit *Cercetărilor logice*, alături de nivelul judecății și al raționamentului, și supraordonat în raport cu acestea, se află nivelul semnificațiilor, cu proprietatea universalității. Aceste semnificații alcătuiesc – cum am mai spus – o sferă a idealității, în raport cu mulțimea experiențelor, pe baza cărora se formulează judecățile şi raționamentele. De asemenea, se poate delimita, dincolo de „categoriile obiectului", a căror listă a preocupat filosofii în trecut, şi alături de conceptele pure ale intelectului din viziunea kantiană, un nivel al „categoriilor semnificației", care ar condiționa cunoaşterea de pe un plan mai înalt şi mai adânc.

Husserl a precizat domeniul „logicii pure" şi în lucrările consacrate logicii aristotelice: *Logica formală şi logica transcedentală, Filosofia primă – Istoria critică a ideilor*, etc. El a elogiat constant delimitarea şi tratarea „formei" logice, elaborarea unei „analitici" a gândirii de către Stagirit. Dar a şi adăugat că, logica nu se încheie cu distincția aristotelică, întrucât aceasta a eludat problema semnificației. De aceea, el propune o „logică formală a adevărului", care leagă adevărul de semnificație, ea reprezentând singura cale pentru ca problema „conținuturilor materiale ale cunoaşterii", a „adevărului posibil", să primească loc în logică. Pe această cale, nu doar „adevărul", ci şi „sensul" intră în tematizarea logicii. Mai exact: adevărul se dovedeşte indisociabil de „sens", încât el nu poate fi elucidat, fără o elucidare prealabilă a sensului. Menirea „logicii transcendentale" este tocmai cercetarea fundamentului, de natura sensului, al „rațiunii logice". Rațiunea este condiționată transcendental.

Tot în critica cu privire la logica tradițională, Husserl spune că, aceasta se relevă incapabilă de a da seama, prin teoriile sale, de corelația dintre judecata predicativă şi substantivul judecății. Abia o logică ce ia în seamă judecata – ca activitate şi ca „viață subiectivă"- este „o logică a adevărului, înțeleasă ca o ştiință a subiectivității cunoscătoare şi operante – în general". O astfel de logică nu poate fi decât fenomenologia. Ea este o ştiință, şi în acelaşi timp, o *philosophia prima.* Aşa înțelegem şi comentariul lui Jean-François-Lyotard: „Fenomenologia este o logică, dar această logică nu este nici formală, nici metafizică: ea nu se mulțumeşte cu un ansamblu de operații şi de condiții operatorii, ce definesc domeniul raționamentului corect (...). Fenomenologia este o logică fundamentală care cercetează cum există în fapt adevăr pentru noi."(.Lyotard,J.F.,1997, p. 46).

Husserl a preluat ideea unei „logici pure" de la Descartes. Totuşi, prin „logica pură" el înțelege altceva decât filosoful francez. Spre deosebire de „mathesis universalis" a lui Descartes, care prezintă condițiile de întemeiere deductivă ca şi condiții apriori ale cunoaşterii, „logica pură" husserliană are în vedere condițiile generale ale cunoaşterii. Aceste condiții sunt şi pentru

Husserl tot noetice, adică pur raționale, şi nicidecum psihice. Cum precizează şi Cornel Haranguş, „această experiență a subiectivității nu este luată tale quale, ca experiență subiectivă psihologică, ci supusă unei prelucrări şi chiar epurări, prin care se degajă din aceasta datul universal, fie că este vorba de cunoaştere, de ego sau de obiect. Această prelucrare reprezintă exercițiul metodei fenomenologice, a cărei principală operație este epoché-ul, reducția fenomenologică" (Harangus, C.,1995, p.108).

În lucrarea *Idei pentru o fenomenologie pură şi o filosofie fenomenologică* (1913), filosoful abordează problema constituirii obiectului cunoaşterii, respingând de la început „ontologia datului", prin invocarea argumentului că, nimic nu este dat în cunoaştere care să nu poarte marca sensului pe care îl imprimă conştiința. Aceste condiții –de sens- alcătuiesc materia unei „ontologii eideice", care se justifică întrucât „datul" se constituie perpetuu prin angajarea a doi poli: ego-ul transcendental şi obiectul exterior. Această ontologie eidetică este fenomenologia; ea este chemată să elucideze sfera „ego-ului transcendental". Deoarece acesta este constitutiv pentru orice existent, ştiința despre ego, fenomenologia, deține poziția centrală în sistemul ştiințelor şi al filosofiei. Ea urmează să realizeze unificarea întregii cunoaşteri. oferind fundamente tuturor disciplinelor. Fenomenologia nu procedează asemenea ştiințelor constitutive şi nu se substituie acestora. Ştiințele sunt legate de ceea ce Husserl numeşte „atitudinea naturală", care pleacă de la premisa implicită, conform căreia lumea spațio-temporală este atotcuprinzătoare; ea transformă toate evenimentele în fapte. Chiar de la-nceputul primului capitol din *Idei pentru o fenomenologie pură şi o filosofie fenomenologică,* Husserl spune că, "Cunoaşterea naturală începe cu experiența (Erfahrung) şi rămâne în limitele experienței. În atitudinea teoretică pe care noi o vom numi *naturală,* orizontul care circumscrie orice specie a studiului / cercetării este caracterizat în ansamblul său printr-un cuvânt: lumea. Ştiințele apărute din această atitudine <inițială> sunt, deci, toate ştiințe despre lume"(...), ele frecventând "echivalența a trei concepte: <a fi adevărat>, <a fi real> (Wirkliches), adică real-natural (reales), şi , cum tot ce este real <se rezumă> în unitatea lumii, <a fi lume>"(Husserl, E., 1950, pp13,14). Fenomenologia, dimpotrivă, nu se referă la fapte, ci la esențe. Pentru ea, realitatea nu mai este ceva „în sine", ci ceva relativ la conştiință, ceva constituit pe baza unui sens.

La întrebarea: cum sunt posibile ştiințele moderne ale naturii, care procedează experimental şi recurg la „tratarea" matematică a materialului empiric? Husserl răspunde, afirmând că obiectualitatea empirică se constituie funcție de condițiile apriori de natură transcendentală; aceste condiții sunt înseşi fundamentele, de natura sensului, ale disciplinelor ştiințifice. Oricărei ştiințe îi corespund asemenea fundamente, ce alcătuiesc obiectul de studiu al „ontologiilor eidetice regionale", ontologii ce pot fi unificate de către o „ontologie universală", care este Fenomenologia.

Metoda de acces la sursa originară a celei mai adânci condiționări a cunoaşterii este *metoda fenomenologică.* Ea urmăreşte să separe „datul

imanent al conştiinţei" de ceea ce aceasta primeşte din exterior, care este socotit „transcendent" (prin „transcendenţă" Husserl înţelege modul de prezentare a obiectului în general). Prin metoda fenomenologică, Husserl propune parcurgerea drumului de la lumea percepută, lumea naturală, la „fundamentele ultime", care sunt „esenţe" accesibile doar unei „intuiţii categoriale". De fapt, drumul începe cu „atitudinea naturală", „ce conţine o teză sau o poziţie implicită, prin care eu găsesc lumea şi accept că există". Bineînţeles, spune Husserl, eu pot pune la îndoială datele lumii naturale, să deosebesc, de exemplu, ceea ce este „real", de „iluzie" etc., dar această îndoială „nu schimbă nimic din poziţia generală a atitudinii naturale"; ea mă face să sesizez că această lume există. Eu, ca subiect empiric şi concret, iau ca act de pornire în cunoaşterea mea „fenomenul", adică obiectul sesizat sub cele mai diferite aspecte ale sale. Dar, spune în continuare filosoful, este necesar să depăşesc această fază, lucru posibil prin „reducţia fenomenologică". De fapt, este vorba despre un şir de „puneri între paranteză" (un fel de scoateri din discuţie), prin care se lasă în afara consideraţiilor „materia" acestei cunoaşteri, pentru a se ajunge la formă. Este vorba despre o ridicare de la obiectul determinat ca fenomen la concept (eidos), apoi la sesizarea intenţiei manifeste într-un conţinut obiectiv (noema) şi, în cele din urmă, la sesizarea actului intenţional însuşi (noesa). Reducţia transcendentală este menită astfel să întoarcă privirea omului de la natură spre conştiinţa transcendentală. Ceea ce rămâne în urma oricărei reducţii este ego-ul transcendental, considerat a fi constitutiv pentru orice realitate, întrucât el conferă sensul acesteia. In această perspectivă, în *Meditaţii carteziene* se spune că ..."Lumea obiectivă care există pentru mine, care a existat şi va exista pentru mine, această lume împreună cu toate obiectele ei îşi crează –după cum am afirmat deja- întregul său sens şi întreaga sa valabilitate (valoare) de existenţă pe care le are în orice moment pentru mine din mine însumi, din mine în calitatea de eu transcendental, care apare pentru prima dată abia odată cu ἐποχή transcendental fenomenologic" (Husserl, E., 1994, p. 57).

Problema semnificaţiei şi a sensului angajează, în travaliul filosofic husserlian, problema *intenţionalităţii*, întrucât conştiinţa (limita „punerii între paranteze") este înţeleasă ca „un ansamblu de trăiri intenţionale". Trăirea intenţională este „parte a unei trăiri psihice, fără să se identifice cu aceasta". Dacă eul empiric este eul percepţiei, eul pur este eul apercepţiei – ca unitate a conştiinţei (kantian vorbind). În acest sens, se poate distinge între o „analiză a trăitului" şi „analiza trăirii intenţionale – ca act". Primul rezultat al „reducţiei" era disocierea netă între mundan (lumea naturală) şi conştiinţă. Lucrurile şi lumea – în general nu exclud posibilitatea ca noi să ne îndoim de ele. Tot ansamblul experienţelor poate să se dovedească simplă aparenţă şi să nu fie decât un vis coerent. În acest sens, reducţia presupune deja revelarea caracterului contingent al lumii. Dimpotrivă, subiectul reducţiei, sau eul pur, îşi apare evident sieşi; eul pur nu este un lucru, deoarece nu se oferă sieşi aşa cum lucrul îi este dat

Filosoful adaugă că reducția ne permite să observăm cum transcendența obiectului poate avea sensul de transcendență în imanența obiectului. Cum adică? Încă în *Cercetări logice* Husserl spunea că este absurd să încercăm a separa obiectul intențional (imanent) de cel „real" (transcendent); ele sunt fundamental legate între ele. Conştiinţa mea – afirmă filosoful în *Meditații carteziene* – nu poate fi gândită dacă, în chip imaginar, îi retragem acel lucru a cărei conştiinţă este. Întrucât conştiinţa este intenționalitate, este posibil de efectuat reducția, fără a pierde ceea ce este redus: reducția este, de fapt, transformarea oricărui dat în fenomen.

Putem vorbi, odată cu Husserl, despre o includere a lumii în conştiinţă, dar această includere nu este reală (cartea este în bibliotecă, totuşi), ci intențională (fenomenul carte este în conştiinţa mea). Această includere intențională înseamnă că raportul dintre conştiinţă şi obiectul ei nu este acela dintre două realităţi exterioare şi independente, deoarece, pe de o parte, obiectul este fenomen ce trimite la conştiinţa căreia îi apare, pe de altă parte, conştiinţa, este conştiinţă a acestui fenomen. Datorită faptului că includerea este intențională, este posibil să întemeiem transcendentul în imanent, fără să-l degradăm. Astfel, sensul lumii este descifrat ca sens pe care-l dau eu lumii; dar acest sens este trăit ca obiectiv, îl descopăr, altfel nu ar fi sensul pe care-l are lumea pentru mine. Cum comentează Heidegger, „reducția transcendentală oferă şi asigură posibilitatea de a întemeia în şi prin subiectivitate, obiectivitatea tuturor obiectelor în starea şi alcătuirea lor valabilă, adică în constituția lor. Astfel, subiectivitatea transcendentală se dovedeşte drept singura ființare absolută" (M.Heidegger, 1969, p. 6). Dar dacă este aşa, pericolul solipsismului este mare. Pentru a-l evita, Husserl introduce conceptul de „intersubiectivitate"; subiectivitatea transcendentală se lărgeşte către „socialitatea intersubiectiv-transcendentală". Ego-ul precede genetic intersubiectivitatea, dar în raportarea sa intențională la realitate include raportarea intențională a celorlalţi. Alteritatea celorlalţi se deosebeşte de transcendența simplă a lucrului, prin faptul că celălalt este un eu pentru el însuşi, unitatea lui nefiind în percepția mea, ci în el însuşi. Atunci, cum există un eu constituant pentru un alt eu constituant? Cum precizează J.F.Lyotard, "în cazul subiectului, şi, în consecinţă, al celuilalt – in calitate de subiect, nu putem reduce existența reală – la un corelat intențional, întrucât ceea ce intenționez eu atunci când îl am în vedere pe celălalt este o experiență absolută, aici, ființa reală şi ființa intențională se îmbină" (Lyotard, J., F, 1997, p. 32).

Odată cu analiza intențională a semenului, realitatea trece de partea intersubiectivității. Ego-ul transcendental nu instituie, deci, în sine, un alter ego transcendental în mod arbitrar, ci în mod necesar. „Socialitatea intersubiectiv-transcendentală" conține temeiul transcendental al întregii cunoaşteri. În legătură cu aceasta, Husserl introduce termenul de „lume a vieții" (Lebenswelt), care desemnează condiția ultimă, de natură transcendentală, a cunoaşterii. "Din elaborarea marii întrebări pe care şi-o punea încă din *Cercetări logice* şi care era de a şti ce înțelegem prin adevăr,

se desprinde în principal filosofia conceptului de <Lebenswelt>. Este clar că adevărul nu poate fi definit aici de potrivirea dintre gândire şi obiectul ei, deoarece o asemenea definiţie ar implica faptul că filosoful care defineşte contemplă toată gândirea, pe de o parte, iar pe de alta, tot obiectul, în relaţia lor de exterioritate totală." (Lyotard, op.cit, p.36). Adevărul nu poate să fie definit nici ca ansamblu al condiţiilor apriori ale cunoaşterii, pentru că acest ansamblu (sau subiect transcendental – în sens Kantian) nu poate spune Eu, nu este radical, nu este decât un moment obiectiv al subiectivităţii. "Adevărul nu poate fi definit decât ca experienţă trăită a adevărului: aceasta este evidenţa", care-i "modul originar al intenţionalităţii, adică momentul conştiinţei, în care lucrul însuşi despre care vorbim se oferă conştiinţei, în care intuiţia este <împlinită>" (Idem, p.36). Deci nu există adevăr absolut; adevărul se defineşte în devenire, ca revizuire, corectare şi depăşire, ale lui însuşi. Pentru a verifica o judecată, adică pentru a desprinde din ea sensul adevărului, trebuie să efectuăm o analiză regresivă, ce tinde spre o „experienţă pre-categorială" (antepredicativă), care este „presupoziţia fundamentală a logicii – în general". Această presupoziţie nu este o axiomă logică. Ea este o condiţie filosofică a posibilităţii şi conţine solul în care orice predicaţie îşi înfige rădăcina. Înaintea oricărei ştiinţe, acel lucru despre care este vorba, ne este pre-dat într-o „credinţă" pasivă, iar, „pre-datul universal pasiv al oricărei activităţi de judecare" este numit „lume", „substrat – absolut independent, în sensul tare al independenţei absolute"(cf. Lyotard, J.F, 1997, p 38). Desigur, „lumea" de care-i vorba aici nu-i lumea ştiinţei naturale, ci este ansamblul sau „ideea" – în sens kantian – a tot ceea ce are sau ar putea avea conştiinţă. "Astfel că, după reducţia care înlăturase lumea sub forma ei constitutivă, pentru a-i reda ego-ului constituant autenticitate, în calitatea sa de dătător de sens, demersul husserlian regăseşte lumea – ca realitate a constituantului".(...) "Lumea naturală este o lume fetişizată, în care omul se abandonează ca existent natural şi în care <obiectivează> cu naivitate semnificaţia obiectelor"(Ibidem).

În lucrările târzii, *Meditaţii carteziene* (1929), şi *Experienţă şi judecată* (1929-1930), disputa sa cu discursul de tip pozitivist şi cu orice formă de „empirism" devine evidentă. Postulatul de bază pentru orice empirism constă în afirmaţia că experienţa este sursa de adevăr pentru orice cunoaştere. „Dar – spune Husserl – această afirmaţie trebuie să fie pusă ea însăşi la încercarea prin experienţă". Or, experienţa, ne- furnizând niciodată decât contingent şi singular, nu poate oferi ştiinţei principiul universal şi necesar al unei asemenea afirmaţii. Empirismul nu poate fi înţeles prin empirism. Desigur, aşa cum voia empirismul, trebuie să ne întoarcem „la lucrurile-însele", să suprimăm orice opţiune metafizică. „Dar empirismul era încă metafizic atunci când confunda această cerinţă a întoarcerii la lucrurile însele cu cerinţa de a întemeia orice cunoaştere pe experienţă, lucru drept bine stabilit, fără vreo cercetare, faptul că experienţa singură cauzează lucrurile însele: există o idee preconcepută empiristă, pragmatistă."(J.F.Lyotard,1997, p.14,15).

În lucrarea *Experiență și judecată*, Husserl a insistat și asupra insuficienței esențiale a inducției. Dintr-un număr mare de cazuri nu putem induce o lege. Inductivismul este o „ficțiune idealizată" fabricată de fizicieni și care își extrage puterea explicativă, nu din numărul faptelor pe care a fost constituită „inducția", ci din claritatea pe care ea o conferă faptelor. Chiar dacă „această ficțiune idealizată va fi apoi supusă încercării experimentării, rămâne adevărat faptul că inducția și tratarea statistică nu pot, ele singure, să rezume tot procesul științific: acesta exprimă o muncă creatoare a spiritului". (Idem,p.71) În *Krisis*, Husserl sublinia că încă Galilei stabilise deja o eidetică a obiectului fizicii și că nu putem obține legea căderii corpurilor inducând universalul, plecând de la diversitatea experienței, ci numai prin „privirea" asupra a ceea ce constituie „esența de corp material". Nu există știință – spune filosoful fenomenolog – care să nu înceapă prin stabilirea unei rețele de esențe, obținute prin varietăți imaginare și confirmarea de variații reale (prin experimentare). Obiectiviștii ne conduc, de fapt, la o folosire a metodei fizice, ei fiind, în realitate, scientiști. „Trebuie să disociem o anumită logică a științei, așezată la loc de cinste de empirism și pozitivism, de practica științifică efectiv trăită, pe care, mai întâi, se cuvine s-o descriem riguros."(cf. Lyotard, p 71) Trebuie să mergem la lucrurile însești, să le descriem corect și să elaborăm pe baza acestei descrieri, o interpretare a sensului lor: aceasta este singura obiectivitate veritabilă.

În *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală* (Die Krisis...), din 1936-1937, filosoful vorbește despre „criza de fundamente ale științei contemporane", datorată ignorării condițiilor constitutive de natură transcendentală, ale științei. Științele au pierdut contactul lor cu sensul lor inițial. Trebuie precizat că, critica husserliană nu înseamnă o critică a specificului logico-metodologic al științei moderne, ea având în vedere doar „pătrunderea restricțiilor pozitiviste în științe". Criza care apare în științe nu afectează succesele lor practice, tehnice; ceea ce este afectat este sensul adevărului lor. De fapt, Husserl se angajase în această „critică" încă din 1922, când, în articolul „Ideea de cultură filosofică" arăta că „științele nu mai participă la promovarea și realizarea ideii de umanitate, ci abandonează această idee."(Husserl, E., 1987, p. 256). Pentru depășirea „crizei umanității europene", devine indispensabilă cercetarea și sesizarea sensului științei moderne. "Problema crizei se dezleagă clarificând <originile spiritului științific modern>, caracterizat în esență de aplicarea matematicii în cercetarea naturii. (...) Sensul științei moderne este conținut, in nuce, în sensul matematicii". De fapt, "Husserl țintește să demonstreze că matematica include o determinare a obiectelor, din punctul de vedere al interesului de operare cu ele. Ea s-ar fi constituit în orizontul operațional al manipulării corpurilor Originea ei s-ar afla în <arta măsurării> și în <interesul tehnic> pe care aceasta îl slujește" (A.Marga, 1984, pp. 172,173). Deci, nu științele moderne – ca atare trebuie puse sub semnul întrebării, ci conștiința lor de sine pozitivistă, care ignoră sensul originar al științei. De fapt, susține filosoful german, redefinirea sensului și resemnificarea științei au devenit imperios

necesare. Elc presupun repunerea ştiinţei în legătură cu acea „lume trăită a vieţii", în care se constituie interogaţia ştiinţifică asupra naturii. Este ceea ce a încercat el însuşi de-a lungul întregii sale opere.

Depăşind transcendentalismul de tip kantian, eliberând intenţionalitatea de interpretarea psihologistă a lui Franz Brentano şi conferindu-i relevanţă în conceperea cunoaşterii, împotrivindu-se empirismului, dar şi raţionalismului abstract, reificat, al şcolilor neopozitiviste, ce-ncepuseră să-şi impună „poziţia" în gândirea filosofică europeană asupra ştiinţei, Edmund Husserl s-a impus printr-un punct de vedere aparte, în legătură cu cunoaşterea în general, şi cu cunoaşterea ştiinţifică în special, deschizând, în acelaşi timp, o perspectivă ce va fi dezvoltată şi ramificată ulterior. În problema în discuţie, se va remarca abordarea lui Merleau-Ponty din *Phenomenologie de la perception* şi, mai ales, fenomenologia existenţială a lui Martin Heidegger.

b) *Fenomenologia existenţială a lui Martin Heidegger şi ştiinţa modernă*

Şi Martin Heidegger a sesizat cu acuitate, de pe poziţiile fenomenologiei existenţiale, fenomenul scientizării şi tehnicizării vieţii sociale, căutând „să desluşească o cale prin care acesta să fie încorporat şi nu opus unui sens al existenţei umane, care să însemne împlinirea specifică a acesteia"(Marga, A., 1984, p. 180). În principala sa scriere, *Fiinţă şi timp* (1927), referinţele la ştiinţa modernă sunt mai mult indirecte. Aici se afirmă teza după care, opţiunile ontologiei preced tematizarea ştiinţifică şi fundează ştiinţa. Critica ontologiei tradiţionale include, prin urmare, şi critica a ceea ce aceasta fundează. În acest sens, „Heidegger pretindea dezbaterilor asupra ştiinţei să nu se oprească la definirea ştiinţei şi la delimitarea ei în sfera cunoaşterii, ci să înainteze spre degajarea sensului Fiinţei-în general şi, în cele din urmă, a sensului pe care îl slujeşte ştiinţa" (Idem, p. 181). Ştiinţele participă la modul de a fi al existentului uman, dar „cercetarea ştiinţifică nu este singurul mod de a fi, pe care îl poate adopta acest existent, şi nu este deloc cel pe care acest existent îl adoptă în primul rând"(Heidegger, M., 1964, p. 27). Asupra acestui lucru va reveni mai târziu, în „Întrebarea privitoare la tehnică" (1953).

În *Fenomenologie şi teologie* (1927) este abordată problema „întemeierii ştiinţelor de către Filosofie", dar nu în sensul tradiţional al întemeierii, ci într-o manieră destul de apropiată de cea husserliană. Ştiinţele presupun – spune Heidegger – o raportare cognitivă la aspecte ale fiinţării, „tema" lor fiind un domeniu anume al fiinţării. Orice raportare cognitivă la fiinţare este ontică, pozitivă. El spune că „ ştiinţele pozitive sunt ştiinţele despre domeniile fiinţării existente nemijlocit, adică despre ceva ce este deja dezvăluit, într-un fel, înainte de a se fi produs dezvăluirea ştiinţifică: ele-şi aleg drept temă o fiinţare, ca o prelungire a unei atitudini pre-ştiinţifice deja existentă faţă de această fiinţare" (Heidegger, M., 1988, p. 406). Filosoful aminteşte apoi condiţiile ce impun „pozitivitatea unei ştiinţe".

- să fie dat, în prealabil, un volum semnificativ de fiinţare, dezvăluită apoi într-un fel sau altul, ca temă posibilă unei obiectualizări;
- acest „positum" să fie dat în prealabil în cadrul unei modalităţi pre-ştiinţifice de acces la fiinţare (chiar dacă neexplicit sau „neştiut");
- această raportare preştiinţifică la fiinţarea existentă nemijlocit să fie deja „luminată" şi îndrumată de o înţelegere a fiinţei (chiar dacă de una nonconceptuală).

Înţelegem deci că, pentru filosoful german, orice preocupare ştiinţifică implică înţelegerea prealabilă a fiinţei, pe care o presupune orice raportare la fiinţare, şi pe care Heidegger o numeşte „preontologică", ceea ce înseamnă că orice raportare ontică este una preontologică. Din clipa în care fiinţa devine ea însăşi obiectul unei modalităţi de sine – stătătoare, nu mai vorbim despre o ştiinţă ontică, ci despre ontologie. Filosofia ia naştere abia prin conştientizarea fermă a diferenţei care există, nu între fiinţării diferite, ci între fiinţă şi fiinţare. Prin conştientizarea acestei „diferenţe ontologice", filosofia se afirmă ca „ştiinţă transcendent-critică" (pentru că depăşeşte fiinţarea pentru a ajunge la fiinţă). În 1929, Heidegger încă spunea că „orice ştiinţă este în chip latent şi în temeiul ei, filosofie". Şi adăuga: "tematizarea ontologică prin care este obiectualizată fiinţa, comportă la rândul ei o întemeiere. Întemeierea originară a oricărei ontologii regionale se produce prin obiectualizarea fiinţării care realizează înţelegerea fiinţei şi această fiinţă privilegiată este „Dasein"(*Kant et le problème de la métaphisique*,.p.295). Cum ştim, tematizarea Dasein-ului se face în cadrul „ontologiei fundamentale".

După 1930, atitudinea preponderent critică faţă de ontologia tradiţională şi faţă de ştiinţe lasă loc unei atitudini ce rămâne critică, dar oarecum resemnată. Acum el va susţine că *cercetarea* a devenit esenţa însăşi a ştiinţei moderne. „Esenţa a ceea ce se numeşte artă şi ştiinţă este cercetarea" (M.Heidegger, 1998, p. 35). Departe de a asigura redarea în planul cunoaşterii a lucrurilor aşa cum sunt ele, cercetarea le-ar prefigura ca obiecte ale cunoaşterii. Ştiinţa modernă, în esenţă matematizată, conţine ea însăşi ca un <proiect> prealabil, ceea ce trebuie să fie natura. Într-un fel, faptele sunt din capul locului, „prestabilite"; ele trebuie să se supună canoanelor măsurătorii, iar „teoria decide ce este măsurabil".

Cum afirmă acelaşi Andrei Marga, Hedegger a exprimat între primii nemulţumirea faţă de pătrunderea progresivă a restricţiilor metodologice pozitiviste în ştiinţă şi a acuzat un fenomen de „degradare" a ştiinţei, de la rangul de cunoaştere la cel al unei „întreprinderi" ca oricare alta. Odată cu această degradare, „învăţatul" dispare, fiind înlocuit de „cercetător". „Cărturarul dispare. El a fost înlocuit prin cercetător, care se află sub dominarea cercetării. Aceasta din urmă şi nu erudiţia oferă activităţii sale caracterul pătrunzător" (Heidegger, M., 1998, p.43). Această transformare este legată de o alta, pe planul general al gnoseologiei: „adevărul este

identificat cu „corectitudinea reprezentării". Ştiinţa, sub forma cercetării, apare mai întâi atunci când adevărul se transformă în certitudine a reprezentării (...) în metafizica lui Descartes (Idem,p.45).

Într-un studiu ulterior, *Întrebare privitoare la tehnică* (1953), meditaţia filosofului se extinde la „tehnică". Demersul său era motivat de opinia după care tehnica precede ştiinţa, genetic şi structural; ea nu este ştiinţa aplicată, concretizare a ştiinţei, ci dimpotrivă, orizontul prealabil al ştiinţei moderne. Heidegger spune: „Natura trebuie să se prezinte într-un mod care să poată fi stabilit pe calea calculului şi să rămână sub forma unui sistem de informaţii, în sfera supunerii la comandă"(Heidegger, M., 1995, p. 147). Cu alte cuvinte ştiinţa modernă are o perspectivă tehnică asupra lucrurilor, este gândire tehnică. Filosoful propune, în acelaşi studiu, o înţelegere a esenţei tehnice moderne, opunând definirii de inspiraţie pozitivistă a tehnicii, ca simplu instrument aflat la dispoziţia oamenilor, o concepţie proprie, conform căreia tehnica este mai mult decât un instrument, ea este în acelaşi timp un mod specific „de scoatere din ascundere a naturii". În abordarea proprie tehnicii, orice obiect este trecut „într-o situaţie disponibilă", adică este solicitat să se supună canoanelor manipulabilităţii. La limită, tocmai subiectul manipulărilor, omul, se dovedeşte a fi trecut „în situarea disponibilă". Distingând între tehnică şi esenţa ei, Heidegger solicita, nu părăsirea ştiinţei şi tehnicii moderne, ci o conştiinţă trează cu privire la esenţa lor.

In 1957, în lucrarea *Principiul raţiunii*, el leagă valabilitatea universală a principiului raţiunii suficiente de cerinţa calculabilităţii, prin apropierea gândirii tehnice, dar preconizează şi ieşirea din „era tehnică", prin abandonarea „gândirii calculatoare" în favoarea meditaţiei. La această problemă va reveni în 1969, odată cu lucrarea *Sfârşitul filosofiei şi sarcina gândirii*, când afirmă că „ ştiinţele ce se instalează azi sunt determinate şi dirijate de noua ştiinţă fundamentală ce se numeşte cibernetică. Această ştiinţă corespunde determinării omului ca esenţă social-acţională. Cibernetica transformă limba într-un schimb de informaţii, artele devin instrumente, dirijate şi care dirijează, ale informaţiei. Desfăşurarea filosofiei în ştiinţele de sine stătătoare, dar care comunică din ce în ce mai mult între ele, reprezintă împlinirea legitimă a filosofiei. Filosofia ia sfârşit în epoca actuală (sfârşitul ca împlinire, ca strângere laolaltă într-un singur sens). Ea şi-a găsit locul în ştiinţificitatea unei umanităţi care acţionează social. Trăsătura fundamentală a acestei umanităţi este însă caracterul ei cibernetic, adică, caracterul ei tehnic. Ştiinţele vor fi interpretate după regula ştiinţei, adică tehnic, ceea ce mai aminteşte încă în structura lor de provenienţa din filosofie. Categoriile sunt înţelese instrumental, ca ipoteze de lucru, iar adevărul ştiinţific este echivalat cu eficienta efectului utilizării lor în evoluţia cercetării. Acum < teorie> înseamnă: supoziţia categoriilor cărora le este acordată doar o funcţiune cibernetică, orice sens ontologic fiindu-le refuzat. Caracterul operaţional şi paradigmatic al gândirii reprezentatoare şi calculatoare ajunge la putere" (Heidegger, M., 1969, p. 2). Totuşi, continuă filosoful, ştiinţele continuă, încă

să vorbească despre ființa ființării, chiar dacă nu o rostesc. Ele își pot, într-adevăr, tăgădui proveniența din filosofie, însă nu o pot niciodată înlătura. Căci întotdeauna, „în științificitatea științelor vorbește nașterea lor din filosofie”. În ce ar consta, după filosoful în discuție, sarcina gândirii, azi? În revenirea la ceea ce încă Aristotel propunea în cartea a IV a *Metafizicii,* fragmentul 1006: „e anume lipsă de educație să nu înțelegi cu privire la ce e nevoie să cauți o dovadă și cu privire la ce nu e nevoie să cauți o dovadă”. Iar vorba aristotelică, comentează Heidegger, cere o meditație atentă, „căci încă nu e decis în ce modalitate trebuie să fi cunoscut ceea ce nu are nevoie de nici o dovadă, pentru a deveni accesibil gândirii. Este ea mijlocirea dialectică, ori intuiție originară, ori nici una din ele?” (Idem, p. 11).

1.2.3. *Neopozitivismul și Fenomenologia. Diferențe și dispute. Poziția lui L Blaga.*

Neopozitivismul și Fenomenologia reprezintă două orientări în filosofia cunoașterii de la începutul secolului nostru, care au susținut necesitatea adecvării filosofiei la spiritul științific și întoarcerea gândului filosofic „spre lucrurile însele”. Ambele aceste direcții se raportează critic la filosofia kantiană. dar din perspective filosofice diferite și cu argumente diferite.

Ambele tematizează și în legătură cu prefacerile de la nivelul științelor particulare, ce-au intervenit în primele decenii ale secolului XX, oferind însă interpretări diferite cu privire la faptele de experiență și referindu-se la aspectele diferite ale cunoașterii științifice: neopozitivismul propune o examinare a structurii cunoașterii științifice, pe când fenomenologia husserliană este interesată de problema cunoașterii obiectului acestui tip de cunoaștere.

Ambele direcții poartă un discurs privitor la „fundamentul științei”, numai că, dacă pentru neopozitivism propozițiile de observație reprezintă fundamentul științei, pentru fenomenologia husserliană acesta este pus în legătură cu ego-ul transcendental, care conferă sens cunoașterii obiectuale, și cu subiectivitatea transcendentală – ca „intersubiectivitate” („temeiul transcendental pentru intersubiectivitatea naturii și a lumii, pentru intersubiectivitatea existenței tuturor obiectualităților ideale”- cum se exprimă Husserl).

Între izvoarele teoretico - filosofice de la care au plecat cele două interpretări în filosofia cunoașterii poate fi plasat și „realismul intențional” a lui Franz Brentano. Aceasta a fost primul care a preconizat analiza logică a limbajului, fără să reducă însă filosofia la această analiză, pentru Brentano filosofia fiind chemată „să producă adevăruri, cunoaștere, ca și științele”. Brentano a fost însă și inițiatorul unui nou tip de transcendentalism, care tematizează împrejurul conceptului de „intenționalitate “. Husserl va elibera acest concept de interpretarea psihologistă a filosofului ceh.

Și empirismul logic și fenomenologia consideră că orice obiect al cunoașterii trebuie să se lase adus în ipostaza unui „dat” al experienței, dar

dacă filosofii analişti – neopozitivişti propuneau reducerea întregii cunoaşteri la nivelul ei observațional (unde se înregistrează „dat"-ul experienței), pentru Husserl devine necesară o „critică a experienței" în care „datul" se prezintă, pentru a se arăta că datul este subsumat unui sens, ce se constituie pe planul conştiinței (şi prin aceasta identificându-se desigur, fundamentul datelor experienței cu planul subiectivității transcendentale).

Ambele orientări propun întoarcerea „la lucrurile-însele", suprimând orice opțiune metafizică, numai că, în vreme ce neopozitivismul contestă atât valoarea cognitivă proprie nivelului teoretic al cunoaşterii, cât şi a oricărui demers filosofico-metafizic (cunoaşterea trebuind să se restrângă la lumea fenomenelor), fenomenologia se propune ea însăşi ca o „ontologie eidetică", ce deține o poziție centrală în sistemul ştiințelor şi al filosofiei, ea urmând să devină condiție de posibilitate pentru orice discurs particular. Şi dacă neopozitivismul se-împotriveşte oricărui tip de discurs metafizic, fenomenologia dezvoltată de Husserl, devine ea însăşi „ metafizică a subiectivității transcendentale"(Frăteanu, V., 1993, p. 527), întrucât, cum arată Vasile Frăteanu, ea are ca obiect „Logosul aprioric şi universal dătător de sensuri şi configurator de lumi posibile" (Idem, p. 530). Aceasta înseamnă că, pentru Husserl (şi Heidegger, de altfel,), opțiunile metafizice ce trebuiesc suprimate în actul cunoaşterii sunt acelea pe care I.Kant le-a criticat şi respins.

Problema semnificațiilor şi a sensului cunoştințelor i-a preocupat pe reprezentanții ambelor orientări, numai că şi aici intervin deosebiri de interpretare. Dacă pentru Husserl sensul este pus în legătură cu eul-transcendental (nu psihologic), iar semnificațiile alcătuiesc o sferă a idealității, în raport cu mulțimea experiențelor pe baza cărora apar judecățile şi raționamentele, gânditorii empirismului logic ajung să confunde semnificația şi sensul enunțurilor, ambele fiind reduse la conținutul descriptiv al enunțurilor.

Conceptul de „intersubiectivitate" apare, de asemenea, în accepțiuni diferite în cele două orientări. Pentru gânditorii empirişti, datele senzoriale se presupun a fi intersubiective, astfel că diferiți oameni ar putea fi înțeleşi ca fiind unul singur, ceea ce înseamnă că ştiința ar putea aparent să apeleze la un standard fix şi ar putea reprezenta experiențele până se obțin dovezi în concordanță cu care teoriile pot fi atestate. Carnap spunea că, cunoaşterea ştiințifică se distinge de alte întreprinderi teoretice prin controlul obiectiv, intersubiectiv, al ideilor şi de aceea, vorbind despre rolul de „fundament" al ştiinței empirice jucat de "propozițiile protocol", sublinia necesitatea „traducerii" acestor propoziții în propoziții ale limbii intersubiective a ştiinței, astfel că informația cuprinsă în ele să poată fi pusă în relații logice cu informația cuprinsă în propozițiile generale, teoretice, ale ştiinței. Pentru Husserl, cum am mai spus, „ intersubiectivitatea" este „transcendentală", este depăşire a subiectivității transcendental-intenționale, este absolută, este „realitatea însăşi a constitualului" asupra căruia am insistat în paginile anterioare despre Husserl.

Desigur, „ lista distincţiilor" între cele două tipuri de abordare a cunoaşterii poate continua. Cert este că, fiecare din ele s-a afirmat şi ca o replică la cealaltă poziţie. Neopozitivismul refuză din start idealismul trascendental. cu variantele sale, separând forţat explicaţia ştiinţifică de orice explicaţie pre-ştiinţifică din viaţa cotidiană, ca şi explicaţiile ce depăşesc inevitabil ştiinţele particulare, pe când gândirea fenomenologică afirmă că există întotdeauna un pre-reflexiv, „un ne-cugetat", un antepredicativ, pe care se sprijină ştiinţa, reflecţia în general. Prealabilul şi / sau proiectarea anterioară şi *apriori* a sensului, sau a structurii existenţiale a lucrurilor, sunt evidente, atât în tematizarea propusă de Husserl, cât şi la Heidegger (ce vorbeşte despre „matematizarea prealabilă a existenţei"). Adăugăm şi că, în critica făcută de cei doi filosofi gândirii inductivst –pozitiviste, intervine şi ideea că pozitivismul a provocat „o criză a umanităţii europene", mai ales o criză de cunoaştere, cunoaştere care a pierdut caracterul de cunoaştere pură, instrumentalizându-se, cunoaştere în care domină criteriile cantitative, formale. Mai ales Heidegger şi-a exprimat nemulţumirea faţă de pătrunderea progresivă a restricţiilor metodologice pozitiviste.

Disputa dintre promotorii neopozitivismului şi adepţii fenomenologiei a marcat profund contextul apariţiei filosofiei blagiene a ştiinţei. Filosoful român s-a exprimat printr-o raportare constantă, uneori tacită, la cele două poziţii.

Cum am văzut, diferiţii teoreticieni de formaţie neopozitivistă au transformat filosofia într-un fel de laborator al expertizelor pure, întreprinzând de fapt „purificarea" ştiinţei de ingerinţe exterioare, pe calea introducerii de restricţii metodologice severe, menite să facă din ştiinţă un reflex fidel, pasiv, a ceea ce este dat, străin de angajări şi chestiuni ce depăşesc dobândirea cunoaşterii. Acelaşi comentator, Andrei Marga, precizează că,"Spre deosebire şi, mai mult, în opoziţie cu neopozitivismul, care cultivă <analiza logic – structurală> a ştiinţei, Lucian Blaga este preocupat de o <analiză materială>. El urmăreşte, nu atât specificarea cunoaşterii ştiinţifice, prin detaşarea şi apoi ipostazierea unei metodologii şi, cu aceasta, prin izolarea ei de contextul de geneză şi de aplicare, cât integrarea ştiinţei în ansamblul manifestărilor spirituale ale omului. El nu triază cunoştinţele, mânuind canoanele cunoaşterii experimental-analitice, ci aplică <optica stilistică> în înţelegerea cunoaşterii ştiinţifice" (Marga, A., 1987, p. 294). Programul său a fost lansat în *Cultură şi cunoştinţă* astfel: „Teoria cunoaşterii a întrebuinţat pe rând metoda logică, psihologică, biologică, sociologică. N-am putea-o îmbogăţi cu o metodă mai puţin încercată, cu cea culturală?" (Blaga, L., 1922, p.3). Încă din 1922, deci, Lucian Blaga realiza „ o încercare de a aplica metoda culturală în teoria cunoaşterii". În lucrările ce–au urmat, el lua deja distanţă faţă de neopozitivism şi prin punerea sub semnul întrebării a autarhiei ştiinţei moderne, considerând că există un „prealabil" al oricărei reflectări a realităţii de către om, încât aceasta nu poate fi o simplă oglindire.

Ştiinţa este privită mai mult din perspectiva cunoaşterii posibile, interogarea ei filosofică căpătând acum un conţinut deplin. De fapt, din acelaşi an, 1922, datează semnalarea blagiană a funcţiei imperative pe care o au unele idei generale în cunoaşterea ştiinţifică, idei ce intervin ca intermediar între faptele de experienţă şi explicaţia teoretică a acestor fapte. O explicaţie teoretică în ştiinţa exactă este, astfel, dublu condiţionată: de datele experienţei ştiinţifice şi de idealul explicativ al cercetătorului. Marile epoci ale dezvoltării unor ştiinţe pot fi distinse prin imperativele şi idealurile explicative, după care se conduc spontan cercetătorii, atunci când formulează, triază şi evaluează ipoteze explicative. În lucrările ulterioare, precum: *Trilogia culturii, Ştiinţă şi creaţie, Experimentul şi spiritul matematic, etc.*, Blaga abordează această problemă în legătură cu conceptele de „matrice stilistică" şi "câmp stilistic". Cum precizează Ioan Biriş în studiul *Ideea de câmp cultural în filosofia lui Lucian Blaga,* „ recursul la noţiunea de <matrice stilistică> se face atunci când autorul doreşte să evidenţieze structura categorială a inconştientului; în schimb, atunci când filosoful vrea să reliefeze caracterul dinamic, formativ, respectiv funcţia modelatoare a inconştientului, el va folosi în mod predilect noţiunea de <câmp stilistic>"(Biriş, I., 1993,p. 552).

Ştiinţa capătă la Blaga sensul de modalitate de revelare a misterului, o revelare care implică problematicul, criza obiectului, şi de aici, angajarea unei fenomenologii critice a obiectului cunoaşterii. Factorii stilistici au funcţii modelatoare şi putere categorială (categoriile sunt "idei propulsive în creaţia culturală"), intervenind în latura constructivă a ştiinţei şi în "observaţia dirijată" (diferită de ceea ce empiriştii înţelegeau prin observarea dat-ului). Pentru Blaga, ştiinţa întruchipează înainte de toate un stil. În *Ştiinţă şi creaţie*, filosoful îşi propune să releve influenţa pe care factorii stilistici o exercită asupra plăsmuirilor teoretice ale ştiinţei, dar şi asupra altor momente şi structuri intime ale acesteia. Ea se materializează în promovarea subiacentă în corpul ştiinţei a anumitor "valori", a căror dezvăluire ulterioară o poate realiza doar istoria ştiinţei. "Asemenea lui Husserl, Blaga arată că nu o istorie empirică a ştiinţei va putea să releve această condiţionare a cunoaşterii, ci o istorie care ia în seamă faptul că, de fiecare dată, <nenumăratele observaţiuni care se acumulează în corpul ştiinţei, ca un material pretins pur şi disponibil, sunt îmbibate în fapt de <teorie>" (Marga, A., 1987, p. 298). Filosoful român este înclinat, ca atare, să plaseze condiţionarea ştiinţei pe plan pur spiritual. El a sesizat – în convergenţă cu Husserl – existenţa de "referinţe intenţionale ale spiritului", păşind spre surprinderea mai profundă a rolului subiectului în cunoaştere, aceasta realizându-se însă – în raport cu Husserl – prin "orientările stilistice" de la nivelul inconştientului. De asemenea, ca şi Husserl, Blaga a sesizat în cultură un sens opus instrumentalismului, sens generat - în opţiunea blagiană – de "orizontul filosofic", adică de o "experienţă a trezirii" din naivitatea reproducerii pur naturale a vieţii şi controlarea reflexivă a acesteia.

În lucrarea *Despre conştiinţa filosofică* (1947), Blaga se va delimita de programul husserlian de edificare a filosofiei "ca ştiinţă riguroasă", arătând că adevărata împlinire a filosofiei este metafizica, delimitându-se prin aceasta şi de neopozitivism, care plasa metafizica în şirul tradiţiilor depăşite de istorie, Blaga arătând că metafizica rămâne actuală şi necesară. Reiese, cum arată Andrei Marga, că "filosofia ştiinţei blagiene se edifică prin raportări critice la unele variante ale neopozitivismului, şi sub un impuls din partea fenomenologiei" (Marga, A., 1987, p. 303). Dar, adesea, asemenea raportări sunt în legătură cu "provocarea kantiană", pe care filosoful român a resimţit-o pe-ntreg parcursul operei sale. Cu privire la Kant, nu apriorismul conştiinţei – în genere îl reţine pe Blaga, nici mecanismul logic al cunoaşterii noastre; mult mai important devine acel "fond" care explică atât faptul cunoaşterii, cât şi pe cel al creaţiei omeneşti, stilul lor. Prin el, fenomenul cunoaşterii suportă un alt gen de înţelegere. De obicei, gânditorul modern deosebeşte între o cunoaştere mai puţin clară şi o alta suficient de clară, între o cunoaştere confuză şi una distinctă. "Diferenţa de atenţie se va prelungi prin ceea ce s-a numit de la Descartes încoace cunoaştere sensibilă şi cunoaştere raţională, cunoaştere factuală şi cunoaştere logică, empirică şi teoretică, a posteriori şi a priori. Blaga observă însă că toate aceste deosebiri, deşi importante, privesc unul şi acelaşi sens al cunoaşterii" (Afloroaei, Şt., 1997, pp. 108,109). Aşa numita cunoaştere de tip luciferic lasă în urmă acest sens, obiectul ei prefăcându-se în obiect posibil; din ceva compact şi omogen, se transformă într-un obiect scindat, eterogen. Toate distincţiile pe care le-au făcut epistemologii moderni nu mai valorează acum decât în felul unui complex de semne, al unui simptom. Nu e vorba aici de părăsirea totală a metodologiei moderne, ci de o necesară regândire a ei, la nivelul unei interpretări alternative. Blaga nu procedează asemeni unui neokantian, sau asemeni lui Husserl (în raportarea sa la Descartes), ci anunţă un alt orizont al înţelegerii, unul ce trimite la o metodologie relaxată, în care conceptul nu mai pretinde o rigoare de felul celei kantiene. De fapt, Blaga era conştient de inegalitatea conceptului cu reprezentarea sau cu imaginea, inegalitate care asigură, în alte medii culturale, o delimitare exigentă între discursul filosofic şi alte tipuri de discurs. Şi era conştient şi de receptarea mai "dificilă" a operei sale, gândind că fiecare interval de timp este pregătit să perceapă doar ceea ce poate el singur să contrazică.

1.3. **Intuiţionismul lui Henri Bergson şi problema cunoaşterii ştiinţifice. Poziţia lui Blaga faţă de filosofia bergsoniană.**

Se poate spune că, începuturile filosofice blagiene sunt marcate de raportările sale la Henri Bergson, în studii precum: *Reflexii asupra intuiţiei lui Bergson* şi *Ceva despre filosofia lui Bergson*. În prima, Blaga defineşte intuiţia drept „formă superioară de instinct" dominat de conştiinţă; ea este capacitatea conştiinţei umane de a se identifica „oarecum" cu obiectul, urmărindu-l în mişcarea şi devenirea lui concretă. Cu ajutorul ei cunoaştem şi

sufletul omenesc. Blaga numeşte aici intuiţia şi „act creator", un act psihic, dar şi proces intelectual, prin care se cuprind imediat concretul şi „absolutul" – ca raţional. „Fenomenul originar", „arhetipurile" sunt „prinse" cu ajutorul intuiţiei intelectuale. Ea presupune capacitatea de pătrundere şi cuprindere a concretului în mod spontan, imediat, oferind intelectului logic, materialul concret, sensibil, spre a fi prelucrat şi înglobat în concepte. Prin asemenea afirmaţii, Blaga începe deja să se detaşeze de Bergson şi o face, desigur, de pe poziţia cuiva care cunoştea lecţia lui Kant cu referire la raportul dintre intuiţie şi concepte în realizarea cunoaşterii. Tot aici este „surprinsă" şi neputinţa intuiţiei de a formula ceea ce "pătrunde" la nivelul concretului. De fapt, aceasta o afirmase însuşi Bergson în *Introducere în metafizică* (1903): „Oricum, intuiţia nu se va comunica decât prin inteligenţă. Ea este mai mult decât ideea, dar, pentru a se transmite, va trebui să se folosească de idei"(Bergson, H., 1998, p.43). Numai că Blaga, cum am precizat deja, o spune împărtăşind o altă poziţie filosofică. De fapt, filosoful român valorizează concepţia lui Bergson despre intuiţie ca pe o noutate în a pune problema cunoaşterii, fără să-i împărtăşească totuşi punctul de vedere filosofic. Sarcina de a prinde în concepte revine intelectului (inteligenţa), care nu introduce „noutate în lucruri, ci numai identitate matematică"(L.Blaga, 1977, p.38). Ulterior, atitudinea critică faţă de Bergson va fi susţinută, articulat, de pe poziţia propriei sale concepţii filosofice.

Intenţia sub care s-a aşezat de la-nceput intuiţionismul lui Bergson a fost în legătură cu speranţa de a reconstrui metafizica (edificând o „metafizică intuitivă") prin evitarea restricţiei *Criticii* lui Kant: o metafizică intuitivă nu este posibilă întrucât apelul la <intuiţie> duce inevitabil în afara lumii experienţei cu sens. Cu alte cuvinte, se poate afirma că aflăm şi la Bergson o raportare la filosofia kantiană, dar una care îşi propune mai ales să se opună kantianismului. „Kant stabilise că gândirea se exercită asupra unei naturi dinainte risipite în Spaţiu şi Timp, special pregătite astfel pentru om; <lucrul în sine> ne scapă; pentru a-l atinge, ne-ar trebui o facultate intuitivă, pe care nu o posedăm. Din analiza noastră rezultă însă cu totul altceva: cel puţin o parte a realităţii, anume persoana noastră, poate fi atinsă în întreaga ei puritate naturală" (...) „Nu respingem deci numai o trăire psihologică, asociaţionismul, ci şi o filosofie generală de felul kantianismului şi toate câte stăteau sub semnul lui. Şi una, şi cealaltă, aproape universal acceptate la acea vreme în linii mari, ni se păreau a fi *impedimente* în bunul mers al psihologiei şi filosofiei." (Bergson, H., 1998, p.31).

Ceea ce Bergson refuză cel mai mult la Kant sunt ideea relativităţii cunoaşterii şi imposibilitatea unui discurs metafizic cu referire la suprasensibil. „De fapt, *Critica raţiunii pure* nu face decât să explice cum se suprapune o ordine definită unor materiale presupuse incoerente. Şi ştim cu toţii cât ne costă această explicaţie: spiritul uman şi-ar impune forma proprie unei diversităţi sensibile venite de cine ştie unde: ordinea pe care-am afla-o în lucruri ar fi deci ordinea pe care noi înşine am pus-o în ele. În aşa fel încât ştiinţa ar fi legitimă, dar numai relativă la facultatea noastră de cunoaştere, iar

metafizica imposibilă, căci n-ar putea exista cunoaştere în afara ştiinţei." (Idem,p.62). Pe de-o parte, „Kant a stabilit definitiv că metafizica nu este posibilă decât printr-un efort al intuiţiei – numai că, după ce-a dovedit că intuiţia e singura capabilă să ne dea o metafizică, a adăugat: *această* intuiţie este imposibilă."(Idem, p.127). Desigur, Bergson face aici trimitere la intuiţia intelectuală a acelui „intelect arhetipal" kantian, în stare să-şi dea nu doar forma cunoaşterii, ci şi materia. În aceste condiţii, Bergson va preciza modul particular în care el concepe intuiţia şi funcţiile ei. Intuiţia reprezintă „instinctul devenit conştient de el însuşi, instinctul dezinteresat, capabil de a reflecta asupra obiectului său şi de a-l lărgi indefinit"(Bergson, H., 1920, în A.Marga, 1988, p.101). Intuiţia este facultatea prin care se sesizează sensul faptelor, în timp ce inteligenţa se opreşte la raporturile dintre fapte. Orice experienţă umană a realităţii presupune conştiinţa şi nu se poate ajunge la cunoaşterea lumii experienţei fără cunoaşterea conştiinţei, iar aceasta din urmă nu este accesibilă decât unei „adânciri" în noi înşine prin intuiţie. Ea este *sympatia* prin care, de asemenea, are loc transpunerea în interiorul unui obiect, pentru a coincide cu ceea ce are el unic şi prin urmare, inexprimabil. Intuiţia nu exclude discursivul şi nu se dispensează de travaliul intelectual, ci le transcende.

Cu privire la rolul intuiţiei în cunoaştere s-au mai exprimat şi alţi filosofi înaintea lui Bergson. Dar – cum spunea acesta – fie că au pus-o în sprijinul cunoaşterii raţionale (Descartes, Spinoza, Kant), fie că au opus-o acesteia (Schelling, Schopenhauer), înzestrând-o cu puterea de a surprinde esenţele eterne şi imuabile, numite Substanţă, Eu, Idee, Voinţă, etc. Presupoziţia că inteligenţa operează în timp, în aria relativităţii şi efemerului, iar intuiţia duce spre absolut, către esenţele atemporale, reprezintă, potrivit opiniei lui Bergson, o bizară inversare de roluri, care compromite funcţia intuiţiei. Ceea ce deosebeşte – pentru Bergson – inteligenţa de intuiţie este faptul că inteligenţei îi scapă durata, privilegiul surprinderii ne-mediate a acesteia fiind rezervat intuiţiei: „a gândi intuitiv înseamnă a gândi în durată" – spune adesea filosoful francez. „Durata cu totul pură este forma pe care o ia succesiunea stărilor noastre de conştiinţă atunci când eul nostru le lasă să trăiască, când el se abţine să stabilească o separaţie între starea prezentă şi stările anterioare"(Bergson, 1992, p.82). In *Introducere la metafizică* el adaugă: „Să spunem doar că, în durata considerată drept evoluţie creatoare există şi o perpetuă creaţie de posibilitate, nu doar de realitate."(Bergson, H., 1998, p.25) Or, intuiţia, ea doar are acces la această „perpetuă creaţie de posibilitate" din sânul realului. Şi „pentru a ajunge la intuiţie nu este nevoie să ieşim din domeniul simţurilor şi al conştiinţei. Aceasta a fost, de altfel, greşeala lui Kant. După ce a dovedit cu argumente decisive că o metafizică eficace ar fi în mod necesar intuitivă, el adaugă că intuiţia ne lipseşte şi o astfel de metafizică este imposibilă"(Idem, p.117). „A gândi intuitiv" înseamnă „a gândi în durată". „De obicei, inteligenţa pleacă de la imobil şi reconstruieşte mişcarea cu imobilităţi juxtapuse. Intuiţia pleacă de la mişcare, o pune ca atare sau, mai curând, o întrezăreşte ca fiind realitatea însăşi şi nu

vede în imobilitate decât un moment abstract, instantaneul luat de spirit asupra unei mobilităţi" (Idem, p.27).

Pornind de la această distincţie dintre inteligenţă şi intuiţie, Bergson ajunge să distingă şi între ştiinţă şi metafizică Obiectul metafizicii este Spiritul, iar metoda ei, intuiţia; obiectul ştiinţei este lumea exterioară, materială, studiată prin inteligenţă (abstragere şi generalizare, judecăţi şi raţionamente, etc.). Ştiinţa pozitivă, „ivită odinioară din matematicile pure, ea se va confirma prin mecanică, apoi prin fizică şi chimie, până-n cele din urmă va ajunge la biologie. Domeniul ei primar, care a rămas şi domeniul preferat, este acela al materiei inerte (...) Când ajunge la spirit se trezeşte-n mare încurcătură" (Idem, p.39). Şi adaugă: „nu vedem de ce ştiinţa materiei n-ar atinge un absolut. (...) Celor care declară că ştiinţa este relativă, celor ce pretind că, de fapt, cunoaşterea şi-ar deforma sau construi obiectul, le revine şi sarcina de a-şi dovedi spusele."(Idem, p.41). Desigur, Bergson are-n vedere aici completarea inteligenţei prin intuiţie, în cunoaşterea adevărului intim al lucrurilor.

„Cu totul altfel se prezintă metafizica pe care noi o rânduim alături de ştiinţă. Recunoscând ştiinţei puterea de a aprofunda materia prin unica forţă a inteligenţei, ea îşi rezervă domeniul Spiritului. (...) Vederea directă a spiritului de către spirit este principala funcţie a intuiţiei, aşa cum o înţelegem noi" (Idem, p. 42, 43). Între ştiinţă şi metafizică există o diferenţă de metodă, nu o diferenţă de valoare. „Considerăm că o ştiinţă întemeiată pe experienţă, aşa cum modernii o înţeleg, poate atinge esenţa realului. Ea nu va cuprinde, desigur, decât o parte a realităţii, dar într-o bună zi va putea ajunge la temeiul acestei părţi (.) Metafizica pleacă şi ea tot de la experienţă, fiind capabilă si ea să atingă absolutul". Metafizica nu este deci superioară ştiinţei pozitive, nu vine după ştiinţă, pentru a extrage o cunoaştere mai înaltă, plecând de la acelaşi obiect. A presupune că între ele există un astfel de raport, înseamnă a le nedreptăţi pe amândouă, condamnând ştiinţa la relativitate, iar metafizica – la o cunoaştere vagă şi ipotetică. (...) Credem că amândouă sunt – sau pot deveni – la fel de sigure şi precise. (...) Lăsaţi-le două obiecte diferite: ştiinţei – materia, iar metafizicii - spiritul. Cum spirit şi materie se ating, metafizica şi ştiinţa se vor putea verifica reciproc prin intermediul suprafeţei lor comune." (Idem, p. 44, 45).

Preocuparea de a face loc metafizicii, în prelungirea ştiinţei, se regăseşte şi în teoria cunoaşterii a lui Bergson. El susţine că acea cunoaştere controlată de experienţă şi exprimabilă matematic, pe care o realizează ştiinţa, este întemeiată pe inteligenţă. Ea se cere completată de o cunoaştere bazată pe intuiţie. „Prima, inteligenţa, operează inevitabil traducerea inextensiv- ului în extensiv, a duratei în extindere, a calităţii în cantitate. Faptul se explică prin funcţia ei în ansamblul reproducerii umane a vieţii – aceea de instrument în slujba supravieţuirii biologice. Dar, neajunsurile inteligenţei în a prinde viul, "mişcândul", durata, pot fi completate prin angajarea intuiţiei. Aceasta oferă o cunoştinţă neanalitică, situată nu deasupra timpului, ci în timp, în durată." (cf. A.Marga,1988, p.99)

Reflecţiile lui Bergson n-au înaintat în sensul restrângerii teoriei cunoaşterii la teoria ştiinţei. De aici conflictul cu gândirea neopozitivistă, învinuită de „scientism", un scientism care a barat calea metafizicii tocmai prin neglijarea rolului „intuiţiei" (în sens bergsonian) în cunoaştere. „Orice efort al intuiţiei era dinainte descurajat şi se lovea de negaţii crezute ştiinţifice"(Bergson, H.,1998, p.64). În plus, empirismul logico filosofic s-a născut din confuzia dintre punctul de vedere al intuiţiei şi cel al analizei; el constă în căutarea originalului în traducere"(Idem, p.154) Reducerea cunoaşterii la activitatea gândirii „care nu-şi reprezintă clar decât discontinuul" şi la limbaj, „care, fiind adecvat pentru exprimarea gândirii, desemnează lucrul şi nimic decât lucrul", tocmai aceasta a făcut posibilă apariţia pozitivismului – spune filosoful. Prin pozitivism şi prin răsfrângerile sale s-a răspândit considerarea filosofiei ca sistem ce sintetizează cunoştinţele dobândite în diferite ramuri ale cunoaşterii, în primul rând în ştiinţe. Pentru Bergson, "filosofia nu este o sinteză de ştiinţe, particulare, iar dacă ea se plasează adeseori pe terenul ştiinţei, dacă îmbrăţişează de multe ori într-o viziune mai simplă obiectele ştiinţei, nu procedează astfel intensificând ştiinţa sau purtând rezultatele acesteia înspre un grad sporit de generalitate. (...) Regula ştiinţei e cea stabilită odinioară de Bacon: supune-te pentru a comanda! Filosoful nici nu se "supune, nici nu comandă, el încearcă să simpatizeze cu natura" (Idem, p.116).

Desigur, nici de partea cealaltă nu au lipsit reacţiile. De pildă, Bertrand Russell reproşa filosofiei bergsoniene că "prosperă de pe urma erorilor şi confuziilor intelectului"; din această cauză "ajunge să prefere gândirea rea celei bune, să declare insolubilă fiecare dificultate de moment şi să considere fiecare eroare nesăbuită ca faliment al intelectului şi triumf al intuiţiei." (cf. L.Dumitrescu Codreanu,1981, p.153).

Poziţia lui Blaga faţă de intuiţionismului bergsonian

În majoritatea lucrărilor blagiene întâlnim raportări critice la filosofia lui Henri Bergson, din perspectiva unor probleme precum: raportul dintre concepte şi intuiţii în cunoaştere, perspectiva asupra specificului ştiinţei moderne a naturii, problema metodei în ştiinţe şi filosofie, raportul între ştiinţă şi filosofie, filosofie şi metafizică, tematizarea inconştientului, etc.

Cum am văzut, încă din studiile primilor ani de creaţie cu caracter filosofic, Blaga încercă o detaşare critică faţă de semnificaţia intuiţiei la Bergson. Ulterior, se va delimita şi mai clar de modul în care Bergson distinge între intuiţie şi intelect - ca "facultate de a fabrica obiecte artificiale, caracterizată printr–o incomprehensiune naturală a vieţii". Incapabil să capteze realul "şi să ne introducă în metafizică", intelectul bergsonian poate doar să decupeze momente din ceea ce este continuu; dimpotrivă, prin intuiţie, "intrăm în lucruri", identificându-ne cu ceea ce acestea au unic şi inexprimabil. În *Cunoaşterea luciferică*, Blaga arată, dimpotrivă, că, deşi aparţin unor planuri deosebite ale cunoaşterii, între intuiţie şi intelect există "o corespondenţă intimă", evidentă mai ales în angajarea categoriilor filosofice: intuiţia este "suportul concret", "vatra" conceptelor categoriale

(substanţa, cauzalitatea, etc.), materialul concret cuprins în ele fiind însă depăşit prin ceva în plus. Intelectul (inteligenţa) este un centru de "activităţi spontane", care aparţin conştiinţei omeneşti şi prin care materialul oferit de intuiţie este debarasat de "balastul" concretului nesemnificativ şi formulat logic în concepte, noţiuni, ca un ansamblu de calităţi esenţiale.

Dacă la Bergson, intuiţia are un rol supra-intelectual, la Blaga ea apare în unitate necesară cu conceptele intelectului. Uneori, Bergson vedea în intuiţie "cunoaştere care este contact", "viziune care abia se separă de obiectul ei"; alteori, surprinzător, spre a evidenţia depăşirea neputinţelor intelectului, filosoful scrie că "intuiţia este reflecţie" (şi reflecţia, se ştie, este act mediat). E cazul lucrării *Gândirea şi mişcarea* (1934). La Blaga, ea e plasată constant la nivelul sensibilităţii. Uneori însă, Blaga vorbeşte despre "intuitivitatea sublimată şi alambicată" şi aceasta în legătură cu "conceptele – imagini" înţelese ca "aproximări simbolice" ale unui domeniu transempiric ascuns, un fel de "plasticizări" ale rezultatelor cunoaşterii teoretice, prin care se-ncearcă să se redea imaginativ ceva din natura acelei esenţe transempirice; cu ajutorul lor se poate da teoriilor sau ipotezelor ştiinţifice un grad mai mare de intuitivitate Numai că, aceste concepte-imagini sunt *constructe teoretice* (nu capacităţi), care înlocuiesc deopotrivă neputinţa intuiţiilor şi a conceptelor abstracte în a pătrunde într-o dimensiune mai profundă a existenţei.

Am văzut că Bergson respinge ideea relativităţii cunoaşterii şi pe cea cu privire la imposibilitatea cunoaşterii Absolutului. "Suntem încredinţaţi că una şi cealaltă, ştiinţa şi metafizica, pot atinge realitatea în temeiurile ei" (Bergson, 1998, p.39). Dimpotrivă, Blaga frecventează constant ambele "idei" criticate de filosoful francez: imposibilitatea "cunoaşterii pozitiv-adecvate şi nelimitate" (care e "proprietate demiurgică"), ca şi relativitatea cunoaşterii din perspectiva teoriei stilului, sau a clasificării modurilor cunoaşterii, sunt des invocate de gânditorul român.

Lucian Blaga abordează diferit şi problema raportului dintre ştiinţă şi filosofie, filosofie şi metafizică. Cum am sugerat deja, Bergson identifică filosofia cu metafizica ce-şi rezervă drept obiect domeniul spiritului. Ca şi ştiinţele pozitive, ea pleacă de la experienţă, "are în atenţie aceeaşi realitate, dar fiecare reţine doar câte o jumătate din ea." (Idem, p.44). Blaga se detaşează de o asemenea perspectivă în mod regulat. El consemnează foarte clar că, în construcţia sistemului său, sunt implicate două tipuri de coordonate: filosofice şi metafizice. Coordonatele filosofice, fiind ridicate în marginea experienţei, permit să fie pozitiv verificate, direct sau indirect în acest cadru. Câtă vreme coordonatele metafizice (derivate din conceptul despre un centru transcendent al existenţei: Marele Anonim) nu pot fi verificate. Dacă Bergson spunea că, ştiinţa şi metafizica, fiind la acelaşi nivel, şi diferite doar prin metodă, "se pot verifica reciproc prin punctele comune dintre ele" (Idem, p.45), Blaga, dimpotrivă, nu numai că gândeşte cu privire la imposibilitatea verificării afirmaţiilor metafizice, dar (cum arată şi în *Despre conştiinţa filosofică*) spune şi că: "dacă e să i se aplice o critică

metafizicii, atunci aceasta este şi trebuie să fie în primul rând o critică imanentă. E foarte greşit să te apropii de o cunoaştere metafizică numai cu idei din afară de ea." Nefiind totuna cu filosofia, metafizica este finalitatea acesteia, "rostul filosofiei stând, în primul rând, în funcția ei creatoare de metafizică". Filosofia are un caracter reflectoriu şi se înalță în strânse legături cu experiența istorică a spiritului uman, impunându-se ca o sinteză. Pe când metafizica este "mai mult o <creație> în care filosofia se îmbină cu mitul, decât o cunoaştere cu pretenții de adecvare, în raport cu existența în totalitatea ei" (Blaga, L., 1988, p.210). Întrucât vizează o zonă transmundană, situată dincolo de posibilitățile umane de revelare, orice metafizică apelează şi la mit, căci mitul, prin posibilitățile sale revelatorii, trimite la adâncimi doar bănuite: "Dar Blaga foloseşte mitul cu responsabilitate şi-l confruntă permanent cu experiența, iar acolo unde intră în <dezacord declarat> cu acesta, renunță la el sau îl schimbă. Aceasta este cerința oricărei metafizici autentice şi originală"(F.şi M. Diaconu, 2000, p.181).

În acelaşi timp, față de gândirea ştiințifică, cea filosofică este prezentată de Blaga ca fiind autonomă şi ireductibilă, iar argumentele şi le construieşte discutând chestiuni precum· "dimensiunile viziunii filosofice", "problema filosofiei şi problema ştiințifică", autonomia filosofică şi creația în ştiințe, "scientismul", problema metodei în ştiințe şi filosofie, etc. Cât despre presupusa posibilitate de cunoaştere absolută – prin ştiințe, cum voia să convingă Bergson, aceasta e profund pusă în discuție de întreg sistemul filsofic blagian.

Ceea ce critică mai ales Blaga la Bergson este "biologismul" presupus de "evoluția creatoare" şi ideea "elanului vital". Bergson însuşi spunea că "biologia s-a deschis tot mai mult perspectivelor noastre" spre a constitui "dovada unui efort de a întemeia o metafizică nouă". Comentând asupra acestei poziții, Blaga scria în *Aspecte antropologice* (1948): "Una din erorile cele mai grave, pe care un gânditor ca H. Bergson putea să le facă, reflectând asupra <intuiției>, este apropierea ce el o propune între aceasta şi <instinct>. Intuiția ar fi un fel de instinct, luminat de conştiință şi care şi-ar putea lărgi după plac obiectul (...). Am văzut că instinctul are, prin natura sa, totdeauna o arie strict delimitată, implicațiile sale fiind în acelaşi timp de ordine predominant biologică. Dar intuiția nu are nimic de-a face cu întocmirile instinctive. Intuiția vizează orice obiect al existenței şi se realizează în coordonate ce depăşesc calitativ ordinea biologică."(Blaga, L., 1988, p.324).

Blaga analizează, de asemenea diferit de Bergson, rostul şi semnificația metaforei în cunoaştere şi creație, ca şi problema contradicțiilor de la nivelul realului. Înregistrăm şi diferențe de poziție față de semnificația inconştientului în viața psihică şi "pentru cunoaşterea şi sensibilitatea filosofică". Un autor precum Maurice Dayan, în studiul *L'inconscient selon Bergson*, arăta că gândirea lui Bergson implică incontestabil inconştientul, ea schițând chiar o metafizică a inconştientului. În referirile lui Bergson la inconştient, acesta apare descris ca un creuzet al trecutului individual, ca loc al conflictelor şi pulsiunilor clar-obscure, care trimite, când şi când, scăpări

fulgurante înspre orizontul conştiinţei. Oricum, forţele reprimate ale inconştientului presează asupra biografiei prezente a individului, refularea în inconştient a trecutului emoţional explodând mai târziu spre făgaşe divergente ale vieţii. E o idee ce numeşte, parcă, un freudism camuflat, cu care, oricum, Blaga nu putea consona. Filosoful român nu are în vedere inconştientul organic-fiziologic, "ca maşinărie necunoscută", unde "se macină şi se transformă elemente ale conştiinţei vechi şi uitate". Pentru el, inconştientul este "o existenţă structurată cosmotic", autonomă în raport cu conştiinţa, cu o dinamică proprie şi posibilităţi proprii de sondare în lumea ca mister. În limbaj metafizic, inconştientul blagian este de aceeaşi natură spirituală cu conştiinţa (împreună formează spiritul). Alături de fenomene psihice, ca spirit inconştient, el cuprinde o garnitură de categorii abisale "cu funcţii cosmogenetice". Inconştientul reprezintă, de fapt, vatra funcţional-cosmogenetică a creaţiei culturale şi "funcţiile abisale componente ale unui stil".

Anumite apropieri (ce nu înlătură însă diferenţele majore) survin între punctele de vedere ale celor doi autori atunci când se are în vedere rolul matematicii în ştiinţa modernă a naturii şi "ponderea intervenţiei spiritului în cercetarea ştiinţifică". Cum arată Andrei Marga în lucrarea citată, pentru Bergson, "prin însăşi metoda ei, ştiinţa modernă tinde întotdeauna spre matematică ca spre un ideal: ea vizează în esenţă să măsoare, iar acolo unde calculul nu este aplicabil, ea se acomodează, încât nu ia în considerare decât latura capabilă să devină mai târziu obiect accesibil măsurării.(...) În zorii epocii moderne, matematica exista deja şi nu se putea renunţa la ea, căci dezvoltarea efectiv realizată de ştiinţa modernă a pus în lucru ceva <ce este de preţ inestimabil şi fără de care restul pierde mult din valoare: precizie, rigoare. grija probei, obişnuinţa de a distinge ceea ce este doar posibil şi ceea ce este sigur>" (A.Marga, 1988, p.100). În cercetarea ştiinţifică însă, opţiunile pentru abordarea lumii sub un aspect sau altul depind de spirit. De pildă, spune Bergson, metoda ştiinţifică cuprinde trei procedee: observaţia , ipoteza şi experimentarea. În orice "explicaţie" intră în mod necesar o ipoteză, care este expusă verificării în experienţă. In şi prin ipoteză se infiltrează în ştiinţă, inevitabil, activitatea "creatoare" a spiritului. Dintre multiplele ipoteze ce se oferă la un moment dat, experienţa triază pe cea admisibilă, ce se lasă verificată. Şi Lucian Blaga insistă asupra rolului matematicului în naşterea şi evoluţia ştiinţei moderne, fără a accepta însă să argumenteze în favoarea ideii matematizării- ca ideal al oricărei ştiinţe. Recunoscând valenţele matematicii, Blaga subliniază în acelaşi timp prezenţa în istoria modernă a ştiinţei a "cuplurilor metodologice", ce numesc combinarea matematicii cu alte metode, combinare călăuzită de "suprametodă". Cât despre prezenţa spiritului în cunoaşterea şi creaţia ştiinţifică, Blaga are în vedere cu totul altceva decât Bergson: cuprinzând în sine şi inconştientul, spiritul revelează creator aspecte ale lumii-ca mister, şi aceasta mai ales prin intervenţiile sale în latura constructivă a ştiinţei.

Sunt, desigur, şi alte elemente în filosofia blagiană, prin care gânditorul român ia distanţă faţă de filosofia lui Bergson, dar asupra lor vom reveni în alte "momente" ale lucrării.

1.4. **Contextul filosofic românesc al apariţiei filosofiei blagiene a cunoaşterii**

S-a observat adesea că, într-o cultură, un filosof nu apare niciodată singur şi aceasta pentru că însăşi cultura se dezvoltă în multiple direcţii, fiecare asemenea „direcţie", la nivelul conştiinţei de sine, teoretice, avându-şi într-un fel „filosofia" sa. Este şi cazul culturii române din prima jumătate a secolului XX, când, la nivelul exprimării ei în cadrul filosofiei, întâlnim o mare varietate de poziţii de gândire. Aria largă de tendinţe filosofice specifice acestei perioade – se spune adesea - ar presupune totuşi polarizarea acestor tendinţe în jurul a două orientări principale: raţionalismul şi iraţionalismul. Dar, ne permitem să spunem că, şi cu privire la filosofia gândită în limba română (în perioada la care ne referim) nu pot fi uşor admise asemenea polarizări. Avem în vedere, de pildă, cazul „trăiristului" Nae Ionescu şi interesul său special pentru matematici, în mod deosebit pentru fundamentele matematicii şi pentru logica matematică, interes cultivat de atracţia sa pentru argumentele de tip kantian (de pildă, cele împotriva logicismului), pentru unele afirmaţii ale lui Poincaré şi pentru „concepţiile matematicienilor tradiţionalişti" (vezi *Curs de logică* !). Or, greu pot fi puse asemenea interese şi preocupări în legătură cu „iraţionalismul". S-a întâmplat, de asemenea, ca unele poziţii filosofice ce au mărturisit împotrivirea la „filosofia analitică" şi la „filosofia-ca sistem" să fie uşor catalogate drept „ne-filosofice" şi „prea puse pe surprinderea limitelor raţiunii". Blaga însuşi nu a scăpat unei asemenea catalogări, operei sale fiindu-i prea uşor atribuite caracteristici ce trimit , de obicei, la „iraţionalism", etc.

Încă din perioada la care ne referim (prima jumătate a secolului XX), s-a afirmat, şi nu rar, că ideea de metodă şi cea de tehnică conceptuală suportă performanţe şi excese doar în lumea occidentală. De pildă, cum aminteşte Ştefan Afloroaei în lucrarea citată, Anton Dumitriu va distinge între „experienţa ca atare a gândirii"(o experienţă cu caracter nemijlocit, sensibil,) şi filosofia-ca tehnică a conceptului, distincţie în stare să însoţească o mai veche disjuncţie frecventată de intelectualii români: tradiţie sau occidentalizare. Falsă în datele ei şi negativă prin gestul voinţei care exclude, această distincţie este şi azi prezentă la noi. Ne referim , mai ales, la excesul evaluărilor-cu referire la opera unor autori români - exclusiv din perspectiva unor paradigme ale filosofiei occidentale, paradigme a căror impunere poate fi resimţită şi ca represiune. Aceasta se exercită, din păcate, inclusiv cu referire la opera lui Lucian Blaga: cel mai adesea se-ncearcă a se pune în evidenţă articulaţiile hotărâtoare ale creaţiei filosofului român aproape exclusiv din perspectiva unor programe filosofice occidentale. Mai precis, se-ncearcă a se recupera din opera lui Blaga ceea ce *corespunde* unor

sisteme de gândire recunoscute în tradiția filosofică vest-europeană. Acest lucru își are, desigur, meritele lui, dar nu trebuie uitat ca în felul acesta pot fi neglijate aspecte precum: *specificul* filosofiei sale sistematice, modul *original* în care Blaga s-a inserat în controversele timpului său, ca și *amprenta românească* pe care o poartă gândul său filosofic, expus sistematic. De altfel, chiar „soluția" blagiană la problematica cunoașterii și creației este una care indică (și lasă loc) ideea alternativei. Cum arată Ștefan Afloroaei, „gândirea poate exersa atât metoda , cât și meditația de tip confesiv, atât conceptul, cât și alegoria; mai mult chiar, ea nu rămâne la termenii opuși, ci va regăsi mereu un fel de triunghi al înțelegerii.(...). Blaga încearcă să depășească acel concept cu privire la metodă, de care a uzat gândirea modernă occidentală, propunând o metodologie relaxată.(..). Alături de concept, el caută astfel să facă loc limbajului mitic și, deopotrivă, gândirii dogmatice. Înțelesul acestora nu va mai fi cel clasic, tradițional" (Afloroaei, St., 1997, p.110). De fapt, în economia simbolică mai largă a filosofiei românești se fac resimțite, deopotrivă, influența răsăriteană (greacă, patristică, etc.), pe de-o parte, și influența marii filosofii occidentale, pe de altă parte.

În această lucrare. noi avem în vedere problematica cunoașterii științifice. în cazul căreia performanțele și influențele mai puternice s-au exprimat mai ales în legătură cu paradigma occidentală a gândirii. Acesta este motivul pentru care insistăm și noi pe această influență, încercând însă să nu neglijăm factorii care subliniază și determină specificul gândirii blagiene.

Prima jumătate a secolului XX a fost marcată , în spațiul filosofiei de la noi, de preocupări cu privire la posibilitatea sau imposibilitatea metafizicii, raportul dintre filosofie și știință, raportul: "logic"-„metodologic", rolul și semnificația metodei în filosofie, posibilitatea unei fenomenologii a culturii și a limbii; de asemenea, sunt demne de amintit preocupările din zona cercetărilor logice și proiectele filosofice ale celor care au investit în filosofia științei și a limbajului.

Cu privire la posibilitatea / imposibilitatea metafizicii și la relațiile acesteia cu științele pozitive, amintim mai ales soluțiile oferite de autori precum: Ion Petrovici, Nae Ionescu, Lucian Blaga, Mircea Florian sau C.Rădulescu Motru.

Ion Petrovici începea prin a formula următoarea întrebare: „Este metafizica posibilă, care sunt drepturile și temeiurile sale?" Pentru el, ca și pentru Kant, nevoia de metafizică este adânc înrădăcinată în spiritul uman și își are sursa atât într-o necesitate teoretică, cât și într-o trebuință practică, în nevoia omului de a găsi principii cărora să le subordoneze activitatea. În plus, in *Introducere în metafizică* (1924), Petrovici susține că „partea mai ipotetică și mai generală a oricărei științe este foarte asemănătoare unei metafizici" și că „problemele metafizice nu sunt decât o prelungire naturală a chestiunilor de știință pozitivă" (cf *Dicționarul operelor filosofice românești*.1997, pp.88,89). I.Petrovici argumentează teza conform căreia relativul și absolutul nu sunt separate, absolutul fiind implicat în relativ. De aceea, se poate concepe că știința și metafizica au ca obiect aceeași realitate.

În căutarea metodei metafizicii, Petrovici pornea de la natura obiectului acesteia şi propunea „metoda empirico-raţionalistă”, în cadrul căreia „un loc central îl ocupă analogia”.(Idem,p.90), de care nu este străină nici ştiinţa. Pentru acest gânditor, principala realizare a filosofiei este chiar naşterea din ea a ştiinţei pozitive. Principalele componente ale filosofiei sunt metafizica şi teoria cunoaşterii, dar, întrucât în cadrul spiritualismului „profesat” de Petrovici metafizica şi religia ajung să aibă acelaşi obiect, înseamnă că , dinspre filosofie, doar teoria cunoaşterii mai poate influenţa evoluţia ştiinţei, „ea jucând rolul unei instanţe pentru teorii ştiinţifice concurente“.

Cu aerul de reformator în zona filosofiei româneşti a apărut *Nae Ionescu*, care, de la început, va lua distanţă faţă de metafizica modernă şi faţă de limbajul ei. Pentru el, „metafizica reprezintă un cod de trăire şi de valorificare a realităţii în raport cu anumite necesităţi şi probleme proprii, ale noastre”. Ceea ce solicită permanent Nae Ionescu este cercetarea condiţiilor şi a modului în care noi înţelegem faptul de existenţă ca atare. Deşi- spune el- chestiunile de natură metafizică au un caracter ireductibil şi, într-o privinţă, insolubil, metafizica şi experienţa religioasă presupun şi elemente care le apropie: amândouă privesc una şi aceeaşi realitate şi pun problema limitelor umanului. În *Curs de metafizică* (1937-1938), Nae Ionescu precizează că termenul de „existenţă“ este avut în vedere cu înţelesul de „fiinţă“: tot ceea ce este ceva este fiinţă. Dar nu este vorba despre fiinţa în ea însăşi, în absolutul ei, ci despre fiinţa- aşa cum survine ea în mod concret, în felul a ceva anume. Precizăm acest lucru, pentru că este vorba despre ceva ce va face tradiţie în gândirea metafizică de aici. De pildă, Lucian Blaga va vorbi mai târziu despre „trecerea fiinţei în trepte de existenţă” (prin „degradare”), iar C.Noica, din perspectiva ideii unităţii cu devenirea, a fiinţei, va vorbi, în sensul prefigurat de Nae Ionescu, despre „fiinţa în lucruri” şi de spre „devenință”. Dar, şi Blaga şi Noica vor ocoli apropierea dintre metafizică şi religie, în sensul în care vorbesc despre aceasta Ion Petrovici şi Nae Ionescu.

Cu referire la critica metafizicii se exprimă aici, mai ales Mircea Florian şi C.Rădulescu Motru. *Mircea Florian*, în *Reconstrucţie filosofică* (1944, p.8), arată că metafizica tradiţională a amestecat două din trăsăturile mai importante: a) metafizica are ca obiect ceea ce este mai general în lume, principiile; b) principiile se referă la întregul universului, la tot, la neconditionat. Dacă prima notă este viabilă, a doua trebuie abandonată, ceea ce întreprinde şi M. Florian, utilizând argumente de tip kantian. Pornind de la aceasta, el va propune o „reconstrucţie a filosofiei“-ca „filosofie a datului”, ca discurs purtat în legătură şi cu dezvoltările din ştiinţele particulare. De asemenea, M. Florian va ajunge să identifice o corelaţie fundamentală a fiinţării, cunoaşterii şi culturii, şi aceasta prin intermediul „recesivităţii”: dualitatea recesivă ţine de structura universală a datului (ce include existenţa, cunoaşterea, valoarea). Este vorba despre existenţa a doi factori opuşi, dar legaţi necesar, dintre care unul îl domină pe celălalt, „al doilea păstrând, totuşi, o semnificaţie superioară”.

„Principiul marilor opoziții” a luat, de altfel, chipuri diferite în gândirea filosofică de aici. Amintim acum doar pe Ștefan Lupașcu și Lucian Blaga. Pentru *Lupașcu,* (în *Experiența microfizicii și gândirea umană),* filosofia și știința urmau să reconcilieze reciproc ambițiile într-o gândire comună, ce avea la bază principiul existenței universale și ireductibile a contradicției. „Regula contradicției” este propusă de Lupașcu drept regula metodologică a cercetării științifice, potrivit căreia, pentru fiecare fenomen trebuie determinat un opus și o dinamică a relației dintre ei, în actualizarea și virtualizarea lor reciprocă. Cât despre Lucian Blaga, s-a scris destul de mult despre „antinomia internă a întregii sale construcții filosofice“. Cum arată Dumitru Matei, „este cu totul clar că sistemul său este așezat pe două principii ireconciliabile, fapt care va conduce la un conflict valoric între premise și concluzii, între strategia metodologică adoptată în descrierea istoricității omului și a creației sale de cultură și strategia metodologică adoptată în explicarea metafizică a cestei istoricități.“ (D.Matei,1987, p.33) Asupra invocării antinomiei, la diferite paliere ale existenței, cunoașterii și creației, așa cum o tematizează Blaga, vom reveni.

Constantin Rădulescu –Motru a militat pentru introducerea spiritului științific și a metodelor științifice în cercetarea fenomenelor de conștiință, ca și pentru sublinierea delimitărilor „dintre psihologie și metafizică”. Metafizica a fost concepută de el ca „ansamblu de cunoștințe ce rezultă din reflectarea asupra cunoștințelor din celelalte științe, pe care le subsumează într-un orizont general”. Deși depășește științele particulare, metafizica se sprijină pe metodele acestora. Autorul „personalismului energetic” va critica însă metafizica tradițională de pe poziția unui așa considerat „neoraționalism” (N. Trandafoiu), pentru care demnitatea oricărei filosofii este dată de „caracterul ei științific”.

În perioada în care apar cele mai importante lucrări blagiene, apar și câteva din cărțile semnate de C. Noica, cele mai importante în direcții precum: revenirea la „lecția lui Kant“ în filosofia românească, posibilitatea unei fenomenologii a culturii și a limbii române, reactivarea filosofiei speculative, tematizarea raționalității, etc. Cu privire la raționalitate, amintim și apariția lucrării lui *D.D.Roșca*, *Existența tragică,* în care autorul ardelean surprinde lumea din perspectiva conjuncției raționalului cu iraționalul. Ca și L.Blaga, D.D.Roșca nu acordă acestor două determinații doar o semnificație cognitivă sau reflexivă, ele presupunând deopotrivă o semnificație metafizică și una axiologică. În plus, tematizarea, ca și la Blaga, vizează dinamicul „relației” dintre rațional și irațional. Numai că, dacă la Blaga , „fondul anonim ultim al lumii”, Marele Anonim, este „potențial omogen”, la D.D. Roșca, existența presupune, la orice nivel al ei, contradicția, deci și la nivelul “ultimului ei substrat” (în plan metafizic, aceasta apare prin conceptele de „sens” și „non-sens” ultim al existenței). Această distincție întemeiază și critica făcută de D.D.Roșca „Eon-ului dogmatic” blagian: „Transcendentul este irațional sau, ceea ce e tot una: esența ultimă a lumii este irațională; și irationalul este delimitabil în mod definitiv, iată cele două mari afirmații

gratuite implicate în teza <dogmatică> şi imposibil de fondat în chip necesar“ (D.D.Roşca,1931, 1970,.,p.152). Considerăm drept „interpretabilă” această afirmaţie.

În perioada la care ne referim, în spaţiul românesc al gândirii filosofice se exersează, adesea cu originalitate, şi preocupări de logică şi teorie a ştiinţei. Amintim mai întâi inovaţiile lui Ion Petrovici în logica formală şi preocupările sale cu privire la metodologia ştiinţelor naturii: interesul său pentru „teoria modalităţii” sau „logica modală” (tratată extensiv abia în ultimele decenii ale secolului XX), Petrovici punând în corelaţie aspectele modale ale judecăţii cu cele cantitative şi calitative; apoi, ideea sa că judecăţile cu termeni secundari nu pot fi echivalente cu judecăţile universale sau particulare, contribuţiile la teoria polisilogismelor, etc. Filosoful se pronunţă , de asemenea, pentru formularea principiilor metodologice ale cunoaşterii ştiinţifice, nu pe o cale *a priori* , ca în cazul principiilor enunţate de logica formală, ci pornind de la consemnarea metodelor efectiv cristalizate în decursul dezvoltării ştiinţelor moderne şi ţinând cont de valoarea rezultatelor obţinute pe seama aplicării lor. Acestei proceduri empiric-istorice de catalogare a metodelor trebuie sa-i urmeze , totuşi, o reflecţie critică asupra bazelor lor logice. Până la urmă, pentru I.Petrovici, metodologia intră în cadrul logicii. În acest sens, L.Blaga va mărturisi o poziţie diferită, abordarea metodologică asupra ştiinţei, ca şi rolul metodei în realizarea cunoaşterii ştiinţifice având prioritate, în raport cu „logicul”, căruia „experienţa” îi pune în evidenţă limitele.

Cu referire la filosofia lui C.R.Motru, se poate adăuga şi faptul că ea presupune şi o „logică genetică”, înţeleasă drept „studiu asupra originii istorice a operaţiilor logice”, o logică opusă apriorismului kantian. Unităţii psihologice a conştiinţei i-ar corespunde-după Motru- şi una logică, dar care este înţeleasă ca produs al evoluţiei gândirii însăşi. „Dezvoltarea limbajului ar determina un fel de trecere de la <gândirea psihologică> , individuală, dominată de reprezentări personale, la <gândirea logică>. Între ele ar exista un fel de <gândire gramaticală>, în curs de abstractizare, care s-ar perfecţiona în procesul comunicării“(cf. A.Surdu,1995, p.43). „Gândirea logică” se bazează pe adevăruri obţinute în cadrul experienţei ştiinţifice, ce pot fi oricând verificate. Logica ajunge astfel să fie „o reflecţie asupra datelor ştiinţifice, asupra sistemului de adevăruri, contribuind astfel la sistematizarea şi organizarea lor, fără a avea menirea de a se substitui ştiinţei. Din această cauză, ştiinţa, cunoaşterea in general, nu se pot mărgini la „gândirea logică”. Lucian Blaga, adept al normelor şi principiilor logice clasice, aristotelice (pe care le plasează însă în limitele „intelectului enstatic“), este departe de a se angaja teoretic în marginea unei perspective filosofice asupra logicii, ca cea mărturisită de C.Rădulescu-Motru. Aceasta şi pentru că, presupoziţiile şi finalităţile discursului său filosofic sunt cu totul altele.

Un loc deosebit în contextul filosofic de care vorbim îl presupune opera lui Eugeniu Sperantia, în care găsim şi un „început de logică interogativă“. Raportându-se critic-constructiv la filosofia kantiană şi

reacţionând la îngustimile pozitivismului logic, E.Sperantia va tematiza în legătură cu presupoziţiile oricărei cunoaşteri şi cu posibilitatea unei logici erotetice, ajungând să spună că, „orice achiziţie a cunoaşterii, orice progres al ştiinţei şi orice eliminare a erorii, pleacă întotdeauna de la o problemă, şi orice problemă se reduce la o judecată interogativă" (cf. Grecu, C.,1986, p.168). Cum arată C.Grecu, „ideile şi sugestiile lui E.Sperantia, privind întemeierea unei logici speciale a problemelor au stimulat cercetările autohtone din acest domeniu. Lor trebuie să le adăugăm pe cele aparţinând filosofului L.Blaga şi logicianului Petre Botezatu, care constituie puncte de sprijin trainice şi bogate surse de inspiraţie pentru cercetările româneşti recente în domeniul logicii interogative" (Idem, pp.177,178).

La Lucian Blaga întâlnim un discurs asupra „logicii problemei-ca disciplină posibilă(...), ce ar examina însăşi articulaţia interioară a <problemei>, adică a problemei în general, ca fapt şi ca act spiritual" (Blaga, L., 1983, p.100). Acest discurs ţine însă mai ales de componenta reflexivă, metafilosofică a gândirii blagiene.

Iată că abordarea blagiană a cunoaşterii, în special a cunoaşterii din ştiinţe, apare într-o economie simbolică mai largă, în care se întâlnesc influenţe diferite şi în care se ţes opţiuni, convingeri şi soluţii filosofice mai mult sau mai puţin originale, unele din ele presupunând chiar caracterul de pionierat pentru spaţiul „filosofic-simbolic" european. Cum spunea Constantin Noica, „Filosofia lui Blaga este a omului provocat şi care a primit provocarea". Iar provocarea aceasta i-a venit nu doar dinspre Kant şi „filosofia eroică" occidentală, cu monumentalele sale puncte de referinţă, ci şi dinspre „fondul anonim" şi „apriori-ul românesc", pe acesta din urmă dorindu-l „ridicat cu o octavă mai sus, în major" (C.Noica).

2. CONDIȚIONAREA CULTURALĂ A ŞTIINȚEI

2.1. Unitatea formelor culturii

2.1.1. *Ideea unitătii formelor culturii. o constantă a gândirii blagiene*

Primele indicii ale acestei problematici apar într-un studiu de tinerețe, *Intelectualismul în filozofie* (1916), filozoful considerând aici că intelectualismul numeşte unitatea de fond a „cugetării secolului al XIX- lea". În studiile ce urmează acestuia, Blaga va privi în perspectivă unificatoare, nu doar filozofia, ci şi alte domenii ale culturii. Astfel în *Mit şi cunoştință*, sunt atrase în câmpul problematicii unității toate domeniile cunoaşterii. Aici, filozoful anunță deja o sursă a originalității felului său de a privi şi înțelege faptul cunoaşterii: admiterea cu titlu autentic de „cunoaştere" a tuturor modalităților şi formelor prin care ființa omenească încearcă să se raporteze cognitiv la existență.

În opera sa ulterioară, Blaga va reveni adesea la ideea că teoria cunoaşterii are sarcina de a examina şi explica întreaga varietate a manifestărilor de intenție cognitivă ale omului. Mai ales în *Trilogia cunoaşterii* va fi promovat un concept lărgit şi flexibil, plural, neexclusivist şi nereducționist al cunoaşterii. Corelatul metodologic cel mai semnificativ al unei asemenea atitudini a constat în abordarea tuturor faptelor de cunoaştere luate în cercetare numai din unghiuri analitice şi constructive (structurale, tipologice, formale, etc.), fără a angaja în prealabil sau direct chestiunea „adevărului", ori „falsității" rezultatelor diverselor forme de cunoaştere, a eventualei lor corespondențe cu „ realitatea vizată." De fapt, Blaga lansase deja această cerință metodologică încă din studiul de tinerețe numit *Două tendințe în teoria cunoştinței*, considerând că unitatea formelor cunoaşterii este posibilă numai prin depăşirea dihotomiei, <adevăr – fals >, într-o concepție în care cunoaşterea să fie considerată ca o realitate de fapt: „ Dorim o teorie a cunoştinței dincolo sau mai presus de adevăr şi ficțiune", care să analizeze ştiința, făcând abstracție de aceea că este adevăr sau iluzie, privind-o ca fapt real, indiferent că este valabilă sau nu".(Blaga, L., 1977, p.74)

Cum arată Viorel Colțescu în introducerea la *Încercările filosofice*, „Noua perspectivă va fi de fapt, aceea a filosofiei culturii. Este de observat că tratarea cunoaşterii din punctul de vedere al filosofiei culturii, înseamnă pentru Blaga renunțarea la punctul de vedere al adevărului ei. Fapt cu atât mai important de remarcat, încă de pe acum, cu cât el va rămâne o constantă a gândirii blagiene" (Colțescu, V., 1977, p.20)

În *Pietre pentru templul meu* (1919), creațiile culturale sunt înțelese ca expresii ale unei *atitudini sufleteşti* specifice în fața lumii şi vieții, izvorând dintr-o zonă aşezată la granița dintre conştient şi inconştient „ Din aceste atitudini sufleteşti clar-obscure în fața lucrurilor trebuie să purcedem, sau la ele trebuie să ajungem, dacă vrem să pătrundem în ființa intimă a unui popor"(Blaga, L., 1919, p.27). Arta, filosofia, ştiința sau religia nu reprezintă decât cristalizări ale acestor atitudini. "Blaga încearcă să definească

atitudinile caracteristice ale câtorva culturi istorice. Cultura grecilor, arată el, se află sub categoria tipicului, cea medievală e străbătută de patosul ierarhizării lucrurilor, cea modernă, germanică, respiră atmosfera individualismului, cultura indiană aspiră spre impersonal şi consideră individul ca un simbol întâmplător al acestuia "(Colţescu, V., 1977, p.21).

Apelul la „atitudinile sufleteşti" care numesc unitatea creaţiilor într-o cultură este însă nesatisfăcător pentru Blaga şi, de aceea, în lucrarea din 1924, *Filosofia stilului,* va ajunge la o altă soluţie. Aici, izvorul comun al formelor culturii este *năzuinţa formativă,* aceasta numind „tendinţa spiritului de a da o anumită formă lucrurilor cu care vine în contact". Blaga afirmă aici că năzuinţa formativă este singura care "determină nu numai ideile noastre despre natură, ci şi creaţiile artistice, morale, sociale ale conştiinţei omeneşti"(Blaga, L., 1977, p.116). Năzuinţa formativă variază de la o epocă la alta, cele mai însemnate „năzuinţe formative" din istorie cristalizându-se în jurul a trei valori, fiecare caracterizând o cultură determinată: *individualul* (cultura europeană modernă), *tipicul* (cultura antică greacă) şi *absolutul* (cultura medievală şi cea contemporană). Aceste valori realizează legăturile subterane între toate formele respectivelor culturi, ceea ce conduce la a spune că năzuinţa formativă dă unitate stilistică formelor culturii.

În *Filosofia stilului* (1924) aflăm, de fapt, o primă schiţă a „teoriei stilistice", „schiţă" ce presupune conjugarea a două teme: tema unităţii formelor culturii şi tema factorilor ce-o determină. „Aceleaşi forme se repetă în cele mai disparate semnificaţii ale culturii, în ştiinţă şi în artă, în metafizică şi în morală"(Idem, p.134). Aceste "forme care se repetă" numesc *stilul,* ce reprezintă „ tocmai ceea ce arta unei epoci are comun cu celelalte ramuri ale culturii". Tot acum, discursul lui Blaga deschide spre unitatea metodologică dintre „analiza istorică" şi „analiza culturală" a „stilurilor fundamentale". El spune că „Stilurile au în succesiunea lor temporală o dialectică istorică întocmai ca şi perioadele culturale ale căror expresii sunt, trădându-şi prin aceasta originea anestetică. Dialectica stilurilor este o pendulare între valoarea „individualului", şi cea a „absolutului", sau a „tipicului". (uneori găseşti aceste valori amestecate în diferite proporţii)."(Idem, p.138). Având în vedere aceste afirmaţii, lucrarea *Filosofia stilului* poate fi considerată ca reprezentând un moment esenţial în evoluţia cercetărilor lui Blaga privind unitatea formelor culturii. Aici este pentru prima dată adoptat conceptul de „stil cultural" şi tot pentru prima dată, întâlnim o aplicare a teoriei stilului la analiza fenomenelor concrete de cultură.

În *Orizont şi stil* (1932), filosoful va depăşi tratarea din *Filosofia stilului*, considerând că „ năzuinţa formativă" nu este singura categorie determinantă a unităţii formelor culturii. Aici Blaga va dezvolta „teoria spiritului inconştient", sau ceea ce el numeşte *noologia abisală* În perspectiva acesteia, ceea ce explică fenomenul stil este spiritul inconştient, considerat „o realitate dinamică cu structuri şi iniţiative proprii", căreia îi aparţine „un miez substanţial organizat după legi imanente". El dispune de o complexitate proprie, cu funcţii proprii, o ordine şi un echilibru proprii. În

Ştiinţă şi creaţie, Blaga numeşte „noologia abisală" o „doctrină posibilă", care ar permite lămurirea coordonatelor stilistice ca funcţii modelatoare cu putere categorială în creaţia umană.

Tot în *Orizont şi Stil* (1935), filosoful consideră *stilul* ca un „fenomen dominant" al culturii, intim legat de manifestările creatoare ale omului, orice creaţie umană realizându-se într-un anume cadru stilistic. Stilul constituie „cadrul" inconştient „cosmogenetic", care oferă posibilitatea realizării culturii sau a dezvoltării istorice a societăţii. El nu e şi *substanţa* ca atare a creaţiilor. Ce este această substanţă şi care este procesul „ cosmotic" de realizare a ei este o chestiune ce se pierde în adâncurile necunoscute ale inconştientului şi trimite la sensuri adânci, transcendente, ce pot fi înlocuite doar cu un singur cuvânt: mister.

Ori de câte ori Blaga analizează fenomenul ştiinţific, pe cel magic, religios etc., el repetă că stilul determină, printre altele, modul de a gândi, de a formula şi de a imagina, cu alte valori, forme de revelaţie culturală. De asemenea, raportând stilul la coordonata temporală, Blaga constată că, un acelaşi stil poate exista în perioade istorice diferite sau, în aceeaşi epocă istorică, pot fi mai multe stiluri (epoca modernă, de exemplu, cunoaşte: stilurile, clasic, romantic, naturalist). În plus, precizează filosoful, elementele categoriale ale matricei stilistice pot exista în mai multe stiluri şi epoci, dar remaniate (de exemplu, „ tipul" antic, tipicul clasicului modern, sau tipizarea romantică).

Din punct de vedere filosofic, stilul constituie albia, tiparul care stimulează creaţia; prin el şi cu ajutorul lui se împlineşte destinul creator al omului şi, prin creaţie, încercarea de transcendere în absolut.

Unitatea formelor culturii poate fi privită şi sub *aspect metafizic*, căci – spune Blaga – orice creaţie culturală apare ca un „compromis pe care conflictul virtual dintre existenţa umană şi Marele Anonim îl cere". În *Geneza metaforei şi sensul culturii,* filosoful spune: "După concepţia noastră, stilurile reprezintă, pe plan metafizic, tot atâtea cadre prin care spiritul uman încearcă să reveleze misterele, dar şi tot atâtea frâne transcendente, adică tot atâtea autoapărări ale Marelui Anonim faţă de aceste încercări umane"(Blaga, L., 1985, p.455).

Cu privire la „stil", Blaga porneşte, de fapt, de la unele teorii anterioare lui, semnate de Nietzsche, Frobenius, şi Spengler. Aceşti autori au fost conştienţi (ca şi Blaga mai târziu) de necesitatea depăşirii diversităţii „stilurilor" într-o cuprindere aptă să aducă pluralitatea printr-o unitate exemplară, numită „ stil cultural". În acest sens, Nietzsche scria: „ Cultura este înainte de toate unitatea de stil artistic în toate manifestările vitale ale unui popor. Mult din ceea ce e ştiinţă şi învăţătură constituie însă, fie un mijloc necesar al culturii, fie un indiciu al acesteia şi s-ar potrivi mai bine cu opusul culturii, cu barbaria, adică: lipsa de stil sau amestecul haotic al tuturor stilurilor"(cf. A. Boboc, 1987, p.276). Spengler propunea „ Kulturstil"- ca unitate şi mod de a fi al unităţii în diversitatea creaţiilor unei culturi. Pentru autorul german, -precizează Viorel Colţescu- „Cultura este *fenomenul*

originar ale întregii istorii universale trecute şi viitoare". Istoria universală nu este decât „ biografia culturilor". „ Spengler distinge între *ideea* unei culturi, care este ansamblul posibilităţilor ei interne, şi *fenomenul* său subtil, adică totalitatea manifestărilor sale. Numai în primul sens cultura este structura, fenomen originar"(Colţescu, V., 1987, p.363). În sensul de "fenomen originar", Spengler are-n vedere ceea ce el numeşte „sufletul culturii", adică substanţa cea mai intimă a acesteia. Iar această unitate de substanţă numeşte „stilul cultural". Cum arată şi Ilona Bîrzescu în lucrarea *Doctrinofobia Incursiuni în istoria filosofiei contemporane*, la Spengler, "Comentariul culturii ca <fenomen originar> presupune, ca reper esenţial, termenul de *suflet al culturii* , semnificând substanţa cea mai intimă, factorul ce asigură unitatea tuturor manifestărilor culturii şi deosebirea dintre o cultură şi alta. Fazele unei culturi coincid întru-totul cu fazele evoluţiei sufletului."(Bîrzescu, I., 1997, p.65). Fără să mai reducă stilul unei culturi la „stilul artistic", precum Nietzsche, Spengler consideră că toate manifestările unei culturi au acelaşi stil: în substanţa lor stilistică, matematica, artele plastice, filosofia morală, religia, etc., ale unei culturi, sunt identice, deosebindu-se radical de formele respective ale altei culturi. „Fiecare filosofie este expresia timpului său, şi numai al său, şi nu există două epoci care să aibă aceleaşi intenţii filosofice, dacă este vorba de adevărata filosofie şi nu de oarecare insignifianţe academice, privind formele de judecată sau categoriile senzoriale. Deosebirea nu există între doctrine nemuritoare şi trecătoare, ci între doctrine care sunt vii un timp, sau niciodată. Veşnicia unor idei decente este o iluzie." (Spengler, O., 1920, p.61).Înţelegem, deci, că la Spengler "teza autonomiei culturii se corelează cu teza discontinuităţii absolute a culturilor, fiecare cultură fiind complet închisă în sine; nu exercită nici o influenţă asupra altor culturi, ceea ce motivează concluzia lui Spengler: cultura occidentală nu este moştenitoarea culturii greco-latine, pentru că există o deosebire radicală a sufletelor celor două culturi."(Bîrzescu, I., 1997, p.65).

Am subliniat mai sus că Blaga nu împărtăşeşte ideea acestei discontinuităţi *absolute* între stiluri şi culturi. A se vedea, de pildă, în *Ştiinţă şi creaţie,* ideea blagiană a „ajustării stilistice a unor idei": „ O idee, o teorie, deşi prin toată structura ei apare ca produs caracteristic al unui anumit stil spiritual, este uneori luată în primire de oamenii altei epoci, care prin orientările ce-i aparţin, n-ar fi fost niciodată în stare să formuleze o asemenea idee sau teorie (...) În cadrul simplu al stilului naturalist, Darwin n-ar fi răzbătut niciodată până la ideea de <evoluţie>, la teoria <transformismului biologic>"(Blaga, L., 1996,I, p.167).

Deşi postulatul discontinuităţii culturilor este împărtăşit şi de Blaga, el nu „funcţionează" atât de radical ca la Spengler, unde concepţia sufletului culturii conduce la ideea impenetrabilităţii culturilor, la negarea posibilităţii de comunicare între ele, la contestarea influenţelor culturale. De asemenea, în timp ce pentru Spengler, un anumit peisaj receptat în mod *conştient* determină stilul, Blaga vorbeşte despre un *orizont spiritual inconştient*, iar

acestui factor el îi adaugă alți factori, principali, secundari, şi chiar individuali. În *Ființa istorică* el spune: „ Concepția morfologică înțelege cultura ca un organism, de sine stătător, cu un misterios <suflet> (după Spengler),< paideuma> (după Frobenius) şi aceasta nu într-un sens metaforic, ci în înțelesul deplin şi cel mai autentic al termenilor <organism> şi <suflet>. Ni se va concede că opiniile noastre, care întemeiază stilul (cultura) pe o complexă, amplă, *teorie categorială şi pe funcții abisale,* s-au despărțit definitiv de ipotezele morfologiei"(Blaga, L., 1988, pp.414-415).

„ Despărțirea" lui Blaga de „morfologia culturii" se realizează însă, în problema unității formelor culturii, mai ales prin teoria sa asupra creației culturale – ca *unitate între stil şi metaforă.* Această teorie , nu doar că oferă o altă interpretare (decât cea a lui Spengler) raportului dintre cultură şi civilizație, dar ea asigură şi o înțelegere mai profundă a unității creațiilor în cultură. Pentru Blaga, creația este procesul prin care ia naştere cultura şi reprezintă „destinul normal al omului", ceea ce-l defineşte pe om ca atare. În acelaşi timp însă, Blaga spune că „omul este un animal metaforizant", că „metafora revelatorie rezultă din modul specific uman de a exista, din existență în orizontul misterului şi al revelării" (Blaga, L., 1985, p 355.).

Sub unghi metafizic deci, conținutul oricărui act de cultură rămâne metaforic, „deoarece prin el misterele nu ne sunt revelate ca într-o oglindă". Nici o operă culturală nu se sustrage influenței abisale a matricei stilistice. Aceasta îşi pune amprenta ei inconfundabilă pe orice plăsmuire umană, în-formează şi individualizează orice creație. Dar trebuie să existe şi o materie care să primească forma, în- formarea. Rolul acestei materii îl joacă metafora. Metafora, substanța metaforică, se întâlneşte nu doar în operele artistice, ci în orice creație spirituală: mitică, ştiințifică, filosofică. Blaga vorbeşte, în acest sens, despre „ o substanță flotantă comună" tuturor formelor de cultură, adică „ o masă de conținuturi şi semnificații" care țin de „ metaforismul creației". De substanța unei creații în cultură „ ține tot ce este materie, element sensibil sau conținut ca atare, anecdotic sau idee, indiferent că e concret sau abstract, palpabil sau sublimat"(Idem, p. 351). Blaga ține însă să precizeze că, „spre deosebire de substanța lucrurilor reale din lumea sensibilă, substanța creațiilor nu posedă o semnificație şi un rost prin ea însăşi: aici substanța ține parcă totdeauna loc de altceva; aici substanța este un precipitat, ce implică un transfer şi o conjugare de termeni, ce aparțin unor regiuni sau domenii diferite"(Idem, p. 351). Într-o notă de subsol de la aceeaşi pagină, Blaga invocă originea grecească a termenului „metaforă", μεταφέίν, „a duce dincolo", ca şi traducerea medievală a acestuia: translație, transport, transfer. Or, metaforele revelatorii tocmai asta presupun: "a duce dincolo", a revela prin transcenderea imediatului un mister, şi aceasta printr-un transfer de termeni dintr-un domeniu cultural în altul, tocmai pentru a „spori semnificația" a ceea ce este revelat. În acest sens metafora este prezentă în orice act de creație.

Filosoful adaugă şi că „rostul ontologic al metaforei" ține de modul precar al omului şi e „un moment complementar" al acestei precarități; prin

metaforă sunt sugerate „sensuri ascunse, nebănuite şi adânci" ale existenţei, la care omul altfel nu are acces. Apariţia metaforicului este deci pusă-n legătură cu insuficienţa structurii spiritului sau a conştiinţei omeneşti şi cu poziţia singulară, de existenţă aflată-n orizontul misterului. Această structură precară a spiritului impune cu necesitate funcţia compensatorie a metaforicului, aceea de a-l ajuta pe om să cuprindă concretul, imediat şi dintr-o dată (metafora plasticizantă), sau să-şi reveleze misterul (metafora revelatorie). Desigur, intervin nuanţări între domenii de creaţie în cultură: într-un fel se realizează limbajul ştiinţific folosind metaforicul (concepte - imagini), în alt fel cel filosofic - metafizic (idei - imagini) şi altfel creaţia mitică şi artistică.

Şi la Spengler întâlnim o interpretare *simbolică* a fenomenelor culturii, adică socotirea acestora drept semne ale unei realităţi structurate mai profunde, dar intenţiile teoretice ale acestei interpretări sunt mult diferite de cele blagiene (care nu rămân la teoria spengleriană a simbolismului spaţial al culturilor). În lucrarea amintită, Spengler spune: „ Faptul că fiecare fenomen ridică o enigmă metafizică şi prin aceea că el nu a apărut niciodată într-un timp indiferent, că trebuie să ne mai întrebăm ce fel de conexiune vie există alături de cea anorganică şi logică – naturală în imaginea lumii – ceea ce este, de fapt, iradierea omului total şi, nu, cum credea Kant, numai al celui ce cunoaşte, - că fenomenul nu constituie numai un fapt pentru raţiune, ci şi expresia sufletescului, nu numai obiect ci *şi simbol* , şi anume, de la creaţiile religioase şi artistice supreme până la mediocrităţile vieţii cotidiene, faptul acesta este ceva nou filosofic"(Spengler, O., 1920, p.68). La Blaga, metafora, la nivelul funcţiei ei expresive, purtătoare de semnificaţii, pentru că este revelatoare de mister, are o întrebuinţare mult diferită de „ simbolul" lui Spengler. Ea reprezintă „modul de exprimare a stilului" şi ceea ce, în unitate cu acesta, conferă unitate creaţiilor în cultură. Stilul şi metafora devin, deci, la Blaga, „două aspecte ale plăsmuirii spirituale" (Blaga, L., 1985, p.365).

2.1.2. *Matricea stilistică (câmpul stilistic): condiţie de posibilitate pentru diversele plăsmuiri în cultură*

S-a afirmat adesea că, întregul construct al sistemului blagian se realizează folosind valenţele metodologice ale "gândirii duale" şi că *antinomia internă* a acestei construcţii filosofice, care susţine gândirea duală în diferitele compartimente ale sistemului, este cea dintre „ coordonatele filosofice" şi „coordonatele metafizice" ale discursului blagian. "Coordonatele filosofice, fiind ridicate în marginea experienţei, permit să fie pozitiv verificate, direct sau indirect" (Dumitru Matei, 1987, p.31); în acest cadru, ele dictează o construcţie pe temeiuri raţionalist-umaniste, care, la Blaga, se exprimă într-o antropologie ştiinţifică, o filosofie a istoriei, o filosofie a cunoaşterii, o filosofie a culturii, stilului, ştiinţei, artei şi valorilor. Coordonatele metafizice, derivate din conceptul despre un centru metafizic transcendent al existenţei – Marele Anonim – nu pot fi verificate; din perspectiva lor, Blaga realizează un demers teoretic „în spiritul unei viziuni

de ansamblu asupra existenței", o ipoteză explicativă îmbinată cu mitul, o ipoteză prin soluțiile căreia el face trecerea de la câmpurile de experiență istorică ale omului spre întregul existenței. Această „antinomie" va conduce spre un „ conflict valoric între strategia metodologică adoptată în *descrierea* istoricității omului și a creației sale de cultură și strategia metodologică adoptată în *explicarea metafizică a acestei istoricități"* (Idem,p.33).

Într-un fel sau altul, valențele gândirii duale sunt exersate de filosof prin intermediul unor distincții, precum cele dintre: „lume dată", "lume plăsmuită"; „omul paradisiac – omul luciferic" ; „cunoașterea paradisiacă (de tip I)" - „cunoașterea luciferică (de tip II)"; categoriile conștiinței" - „categoriile inconștientului"; „adevăr natural"- „adevăr plăsmuit"; „ metaforă plasticizantă"- „metaforă revelatorie"; „teoria dubletelor orizontice"; etc. În cele ce urmează, avem în vedere aceste „dualități" doar în măsura în care ele au legătură cu acest capitol.

Teoria blagiană asupra stilului creațiilor culturale, frecventând „gândirea duală", este și ea pusă sub semnul numitei antinomii. Din punct de vedere filosofic (din perspectiva omului), matricea stilistică reprezintă „vatra" profundă a inconștientului, constituită la un moment dat și al cărei rol este de a impulsiona creația culturală, „asigurând complexitatea culturii și varietatea imensă a formelor istorice ale acesteia". Din perspectivă metafizică însă, „determinantele stilistice cu funcție categorială" ale inconștientului sunt un factor frenant, sunt „frâne transcendente impuse de Marele Anonim prin creație" , în vederea cenzurării posibilității de cuprindere pozitiv-adecvată a absolutului.

Un efect al considerării matricei stilistice din perspectiva acestei „antinomii" este prezent în faptul că matricea stilistică nu explică izvorul ultim al creației sau creația în sine. Acesta rămâne pentru Blaga un mister cu totul insondabil, plasat în legătură cu originea misterelor cosmologice. *Matricea stilistică* explică doar de ce creațiile poartă o pecete stilistică. Doar relativ la acest „de ce" avem în vedere funcția ei de „condiție de posibilitate" pentru orice plăsmuire în cultură. Cum are loc creația în sine? Care sunt secretele ei intime? În fața unor asemenea întrebări, Blaga spune doar că, creația este fenomenul deosebit de profund, aflat în legătură cu străfundurile inconștientului, fenomen ce rămâne de fapt un mister. Întrebând însă: care sunt cadrele și formele de realizare ale creației? răspunsul blagian apare suficient de clar: categoriile abisale stilistice.

În lucrarea *Geneza metaforei și sensul culturii,* filosoful spune că orice creație culturală se caracterizează prin câteva „aspecte firești" : 1) este un act creator; 2) presupune o inițiere de revelare a misterului transcendent; 3) folosește ca material metaforic cuvinte, concepte, imagini, sunete, culoarea, etc.; 4) imediatul este depășit prin stilizare; 5) între creator și actul său revelator, pe de-o parte, și transcendență, pe de altă parte, se interpun, ca frâne, categoriile stilistice abisale. Sunt prinse aici, de fapt, condițiile specifice ale oricărei plăsmuiri culturale, să fie realizate „ în orizontul misterului", în cadrul unei matrici stilistice și să poarte pecetea metaforicului.

Or, pentru Blaga, surprinderea „funcţiei constructive" a acestor condiţii trimite, deopotrivă, la angajamente filosofice şi metafizice.

Inconştientul şi Matricea Stilistică

Pentru Lucian Blaga, stilul reprezintă prima şi cea mai importantă latură a esenţei duale a culturii. El demonstrează existenţa unei unităţi stilistice a culturii, determinată de o serie de factori ascunşi, ce acţionează sinergic pe tărâmul inconştientului, constituind o matrice stilistică apriorică. Pentru rolul important acordat inconştientului în procesul de creaţie, filosoful român a fost acuzat de freudism (de H.H.Stahl), numai că Blaga însuşi a criticat perspectiva psihanalitică, amintind şi că problematica inconştientului nu este una pur psihanalitică. A se vedea, de pildă, romanticii! În plus, pentru el, inconştientul nu reprezintă nici un presupus factor metafizic ce conduce din afară viaţa conştientă (ca la romantici) şi nici o simplă înmagazinare în conştiinţă, haotic, a unor reziduuri (psihanaliză), ci este vorba despre un substrat pozitiv şi cosmotic, cu structuri proprii, care îmbogăţeşte, prin spontaneitate, luciditatea conştiinţei.

Având în vedere numai "inconştientul psihic", dar înţeles ca "realitate", ca „substanţă sui-generis", Blaga îl ia ca ipoteză („ ipoteza psihismului inconştient") şi-l postulează ca punct de plecare în cercetarea sa asupra creaţiei. Îl concepe ca fiind „<o mărime de dimensiunea probabilităţilor> prezentă în experienţele noastre zilnice. Deşi teoretic este tot atât de îndreptăţit precum energia fizică, nefiind măsurabil ca aceasta, se lucrează cu el fără <gir ştiinţific> deosebit" (Diaconu, F., M.,.2000, p.144). De asemenea, el recunoaşte meritele deosebite presupuse de abordarea inconştientului de către gânditorii romantici şi psihanalişti şi mărturiseşte chiar o admiraţie aparte pentru Goethe, care – cum spune-n *Daimonion* - „ avea o concepţie mai cuprinzătoare asupra inconştientului decât romanticii, iar pe psihanalişti i-a intuit şi prefigurat ", deoarece a vorbit despre importanţa erosului în viaţa umană, şi a intuit terapia prin sublimare. Cu orientarea sa, numită „constructivism perspectivic asupra inconştientului", Blaga se înscrie pe o traiectorie mediană între concepţiile amintite, păstrând de la fiecare ceea ce este un câştig teoretic, ştiinţific sau metafizic.

Inconştientul (admis ca un postulat) vizează „ o existenţă structurată cosmotic". Blaga precizează: „ Cosmotică e orice reealitate de pronunţată complicaţie interioară, de-o mare diversitate de elemente şi structuri, organizată potrivit unei ordini imanente, rotunjită în rosturile sale, cu centrul de echilibru în sine însăşi, adică relativ sieşi suficientă (...). Inconştientul, ca realitate psihică, posedă un caracter mai cosmotic decât conştiinţa. Rostim cu această propoziţie un fel de ipoteză de lucru"(Blaga, L., 1985, p.85). Blaga consideră inconştientul ca având o amploare mai mare decât conştiinţa, cu o structură proprie, ce îi oferă autonomie faţă de aceasta din urmă; este vorba despre o „existenţă" cu o dinamică proprie, ce-i izvor de alimentare a conştiinţei şi mai mult chiar. Este, avansează Blaga, *spirit inconştient*, cu posibilităţi proprii de cunoaştere, cu forme şi categorii proprii, cu o finalitate imanentă, cu moduri specifice de reacţie şi cu izvoare proprii de informare. În

acest sens, avea să spună în *Ființa istorică* (1959): „ spre deosebire de psihanaliști, noi admitem nu doar un suflet inconștient, ci și un spirit inconștient” (Blaga, L., 1988, p.405).

În limbaj metafizic, inconștientul este de aceeași natură spirituală cu conștiința: împreună formează spiritul. Dar inconștientul este impersonal și mai statornic structurat decât conștiința, chiar dacă nu *absolut* structurat, deoarece variază istoric. Față de conștiință, inconștientul presupune un „ mod specific de structurare” și „ funcții cosmogenetice”. Alături de fenomene psihice (trăiri, imaginație, etc.), ca *spirit* inconștient, cum am mai spus, el cuprinde o „garnitură” de categorii abisale cu funcții cosmogenetice. Deși este structurat unitar, „cosmotic”, sferele sale categoriale sunt autonome, nu se juxtapun, ci sunt complementare, formând împreună matricea categoriilor abisale, *vatra funcțional – cosmogenetică* a creației culturale și „funcțiile” abisale componente ale unui stil. Aceste categorii abisale, prin ceea ce Blaga numește “personanță”, au rezonanță în conștiință, sau sunt simple *reflexe* ce se resimt în creațiile de cultură. În legătură cu aceasta, *în Geneza metaforei și sensul culturii,* Blaga scrie: „ Categoriile inconștientului dobândesc o prezență în conștiință pe *două* căi:

1. Prin <eficiență>;
2. Prin <personanță>.

Creațiile de cultură, ca atare, sunt, prin *unitatea și consecvența lor de stil,* o probă despre *eficiența* reală a categoriilor abisale. Categoriile abisale sunt deci prezente în conștiință sub forma realizată în creații de cultură. Valorile, normele, criteriile, de care conștiința se lasă condusă în *aprecierea* creațiilor de cultură, sunt, în parte cel puțin, rezultatele unei <personanțe> din inconștient, adică un ecou al categoriilor abisale.”(Blaga, L., 1985, p. 418)

Personanța este o particularitate și o calitate a inconștientului; în același timp: calitatea de a răzbate „ cu structurile, cu undele și cu conținuturile sale, până sub bolțile conștiinței”.(Blaga, L., 1985, p.99). Prin personanță, inconștientul colaborează cu conștiința și-i nuanțează conținutul, îi dă relief și adâncime; conștiința, câștigă prin „personanță” *perspectivă, caracter și un profil multidimensional.* Personanța este, deci, „reflexul” nedeghizat în conștiință al unor momente, atitudini, inițiative, orizonturi aflate în inconștient și străbătute ca un ecou mai slab la lumina conștiinței.

Matricea stilistică. O teorie a stilului o găsim în lucrarea *Orizont și stil* (1936), iar o fundamentare categorială a acesteia o aflăm în *Geneza metaforei și sensul culturii* (1937). Aici, factorii stilistici sunt ridicați la demnitatea unor categorii, care se adaugă categoriilor cunoașterii (substanță, relație, etc.) și categoriilor axiologice (adevăr, bine, frumos). Aceste categorii stilistice apar în „mănunchi”, într-o „garnitură” numită „matrice stilistică”. În lucrări ulterioare, precum *Știință și creație (*1942) sau *Ființa istorică* (1959), factorii stilistici sunt numiți și „ determinante stilistice”, ce au rolul unor „vectori stilistici” raportați la “câmpul stilistic”. În aceste lucrări, Blaga recurge la „ *câmpul stilistic* ”(în loc de „matrice stilistică”*)* din rațiuni metodologice, considerând că o asemenea categorie este mai operantă în

spațiul științific și în cel istoric. „Eliberată" de ideația ei teoretică, teoria stilistică prezentă în aceste ultime lucrări este înfățișată în termeni oarecum științifici, întrucât teoria câmpului stilistic presupune, prin analogie cu câmpul magnetic, sau cu cel electric din fizică, domenii delimitate, în care acționează un număr delimitat de linii de forță, ce nu sunt altceva decât categoriile stilistice.

Matricea stilistică cuprinde, deci, un mănunchi de „factori stilistici primari", sau categorii fundamentale discontinue, cu posibilități de a varia independent unii față de alții, dar care, prin complementaritate, formează o „constelație" de factori cu funcții cosmogenetice. Ea (matricea stilistică) determină modelarea creațiilor culturale, indiferent de domeniu, pe o perioadă îndelungată sau nu. O matrice stilistică este caracterizată prin constanță și consecvență stilistică, determinată de trăsăturile fiecărui mod sau categorie fundamentală. Această constanță sau consecvență este relativă, căci ea funcționează câtă vreme este eficientă pentru o creație culturală. În momentul în care se istovesc una sau mai multe dintre categoriile constitutive, ele sunt înlocuite cu altele, cerute de noua conjunctură istorică, geografică, etnică sau individuală și astfel, stilul (sau matricea)se remaniază, dând naștere unei alte matrice O matrice stilistică presupune gruparea categoriilor fundamentale în „locuri categoriale", care, potrivit discursului din *Geneza metaforei și sensul culturii*, sunt: categoriile orizontice, cele de atmosferă, ale orientării și cele formative „ În genere, o matrice stilistică e alcătuită din următoarele categorii principale;

1. Categoriile orizontice sau de perspectivă:
   a) Orizontul spațial (de exemplu, spațiul tridimensional infinit, sau infinitul ondulat, sau spațiul alveolar, sau spațiul plan, etc);
   b) Orizontul temporal (timpul - havuz, timpul - cascadă, timpul - fluviu).
2. Categoriile de atmosferă: afirmarea globală, sau negarea sau neutralitatea, față de tot ce se petrece în orizontul spațial și temporal (aceste categorii pot fi numite „ inconștient axiologice");
3. Categoriile orientării: anabasicul, catabasicul, starea pe loc;
4. Categoriile formative: individualul, tipicul, stihialul." (Blaga, L., 1985, p.410).

Lor li se adaugă „ categoriile secundare, de nuanță (măsura, eul adoptiv, „vârsta adoptată" etc.).

Aceste categorii abisal-stilistice apar în structura spiritului uman ca urmare a mutației ontologice pe care o suportă omul (trecând de la „omul natural" la cel "luciferic"). Ele au menirea să ofere omului posibilitatea unui salt dincolo de condiția sa concretă: un salt în lumea misterului, cu scopul revelării acestuia. Ele constituie pentru om „ forțe modelatoare și călăuzitoare" (*Știință și creație*); sunt subiective și *apriori*- abisal stilistice, ceea ce înseamnă că ele aparțin spiritului inconștient, sunt plăsmuiri ale acestuia, având semnificația unui functionalism subiectiv creator de ordine și

modelator în raport cu un material dat. Ele sunt apriorice, deoarece un individ își însușește o matrice stilistică prin intermediul colectivității în care trăiește, creând apoi inconștient în aceste cadre deja însușite și chiar îmbogățindu-le, funcție de puterea sa creatoare.

Având în vedere relativitatea „grupării categoriilor abisale în matrici stilistice", Blaga va vorbi despre *„durata factorilor stilistici"*. În *Ființa istorică,* de pildă, el spune: „Determinantele unei matrici stilistice sau vectorii unui câmp stilistic nu sunt factori de egală putere și durată. Eficiența factorilor stilistici care alcătuiesc un câmp poate să înceteze fie într-un moment istoric fie în altul"(Blaga, L. 1988, p. 440). Remanierea matricei stilistice poate presupune, de asemenea, fenomenul numit *„interferență stilistică"* , interferență ce poate fi una de natură pur exterioară, geografică, sau una „sintetică". În primul caz, într-un teritoriu geografic oarecare, „două câmpuri stilistice stau alături, în simplu raport de contiguitate". De pildă, în Transilvania se constată prezența unor monumente arhitecturale clădite în stiluri de sine-stătătoare: romantic. gotic, baroc. În al doilea caz, elemente din stiluri diferite se găsesc combinate în una și aceeași operă. De pildă, sinteza moldovenească a unor elemente ce aparțin câmpurilor stilistice bizantin și gotic a dat așa numitul „stil moldovenesc".

Factorii ce constituie un câmp stilistic nu formează un tot individual; aceasta înseamnă că ei pot să varieze independent unul de celălalt, sau, cum spune Blaga, „un vector stilistic poate fi înlocuit în cadrul uni <câmp> prin alt vector de același gen". De pildă, categoria stilistică a spațiului finit poate fi înlocuită prin categoria spațiului infinit; categoria infinită a „tipizării", poate fi înlocuită cu cea a „individualizării", etc. Or, datorită acestei situații generale oarecum fragile, un câmp stilistic se amestecă uneori cu un alt câmp stilistic. În *Geneza metaforei și sensul culturii,* Blaga lega aceste prefaceri ale matricei stilistice de faptul că *alternanța* este o calitate a categoriilor stilistice. Datorită ei, în primul rând, din numărul existent de categorii abisale, se pot produce o *mulțime de matrici stilistice.* Se întâmplă și că, „ uneori, categoriile cu aspirații legitime la unul și același loc categorial interferează între ele, alternându-se reciproc, sau contaminându-se". De exemplu, „tipicul" se poate contamina cu „stihialul, dând împreună o categorie hibridă. Un loc categorial poate fi deci ocupat și de o structură categorială derivată, secundară, produsă prin contaminare între categorii specifice"(Blaga, L., 1985, p.413).

Caracterul acesta al câmpului stilistic de a fi ne-monolitic, ne-indivizibil și presupunând o stabilitate relativă este avut în vedere de filosof și când acesta discută raporturile dintre stil și epocă, stil -etnie și individ. De pildă, „Niciodată individul nu va fi un simplu exponent al etnicului, fiindcă individul posedă totdeauna, alături de categoriile abisale ce aparțin etnicului, mai multe ori mai puține categorii abisale ce-i aparțin numai lui (...). Raportul dintre etnic și individ e sub unghi stilistic labil și variabil"(Idem, pp.438,439). Tot așa, sub semnul variabilității apare și relația dintre stiluri, epoci și generații. De pildă, în Franța, naturalismul și simbolismul, deși sunt

diferite stilistic, sunt până la un punct contemporane. Sau, sub unghiul „categoriei formative" a tipizării, clasicismul şi romantismul artei plastice franceze pot fi considerate ca o singură „perioadă", câtă vreme, sub unghiul categoriei „stării", acelaşi proces istoric apare divizat în epoci diametral opuse: clasicismul e „static", romantismul e „dinamic". Oricum, toate acestea sunt argumente că, prin teoria matricei stilistice. Blaga întemeiază filosofic ideea privind complexitatea culturii şi varietatea imensă a formelor istorice ale acesteia.

Alături de problema variabilităţii categoriilor inconştientului grupate în matrici stilistice, Lucian Blaga discută şi în legătură cu natura şi funcţiile lor specifice, în raport cu categoriile cunoaşterii (substanţă, relaţie, necesitate etc.) şi cu cele axiologice (adevăr, bine, frumos etc.). Ele au atributul subiectivităţii, pe cel al aprioricului, al discontinuităţii de conţinut, al ireductibilităţii şi pluralităţii. Acţiunea lor este una sinergică, ele con-lucrează pentru obţinerea produsului cultural, care în final apare ca un „cosmoid", ca o lume aparte de sensuri.

Precizarea specificului şi rolului pe care îl au aceste categorii stilistice în creaţia culturală ar trebui, credem, să înceapă cu distincţia pe care o face L. Blaga între „lumea dată" şi „lumea plăsmuită". În *Geneza metaforei şi sensul culturii*, el spune: „Lumea alcătuită arhitectonic, datorită convergenţei categoriilor abisale, nu este aşadar identică cu lumea empirică, la care se referă implicit categoriile conştiinţei. Cele două lumi sunt diverse sau para-corespondent structurate; (...) lumea impregnată de categoriile abisale nu este o lume dată, ci o lume plăsmuită şi de intenţii revelatorii"(Idem, p.429). Lumea dată, adică lumea fenomenală kantiană, lumea – aşa cum ne apare nouă în cunoaştere, lumea empirică, e *una* singură; ea e compusă din lucruri, evenimente, subiecte şi obiecte; în ea, lucrurile sunt părţi, fragmente, „care împreună sunt chemate să compună <lumea>". Dimpotrivă, „pe podişul plăsmuirilor revelatorii nu există, la drept vorbind, o singură lume, ci *nenumărate*". Aceste „lumi plăsmuite" în cultură sunt rezultat al unor acte revelatorii ce vizează „cripticul" lumii date şi ele sunt „nenumărate", pentru că sunt constituite potrivit unor matrici stilistice inconştiente diferite. De aceea, „creaţiile de cultură, privite izolat, individual, nu sunt simple <părţi>, <fragmente>, precum lucrurile ce alcătuiesc lumea empirică". Orice asemenea creaţie „e într-un fel o <lume>, căci orice plăsmuire poartă în sine şi pentru sine pecetea unei *garnituri întregi* de categorii."

Categoriile abisale dau şi ele – potrivit lui Blaga – în felul lor, osatura unei lumi, ca şi categoriile cunoaşterii receptive. „O creaţie de cultură e o simili-lume, un cosmoid, iar categoriile, care îi stau la temelie, le descifrăm din structurile ei ca atare. Chiar şi o plăsmuire în aparenţă simplă, cum este de exemplu teoria vibraţiilor în fizică, ni se înfăţişează ca un <cosmoid>. În adevăr, această plăsmuire teoretică poartă, tatuate pe făptura ei, tiparele categoriilor abisale ale omului european. Teoria că lumina este vibraţiune a eterului nu putea să fie construită decât de o minte care se simte înconjurată de un orizont spaţial matematic, monogen, infinit; ea nu putea fi construită

decât de o minte care *afirmă* existența, căci altfel nu i-ar căuta un substrat; ea nu putea fi construită decât de un spirit <anabasic>, singurul care se aventurează într-o asemenea problematică, prin excelență expansivă." (Idem, p. 430)

Categoriile cunoașterii – în raport cu lumea dată – „țin de receptivitatea umană" și ele intervin într-un proces de luare de act, într-un proces de cunoaștere deschisă unui obiect. Dimpotrivă, categoriile stilistice „își pun pecetea pe ceva, mai înainte ca ele să joace un rol în cunoașterea umană" (Idem, p. 409). Dacă primele determină lumea dată – ca obiect de cunoaștere, cele aparținând matricei stilistice (numite și „categoriile *spontaneității*") determină lumea plăsmuirilor umane în calitatea lor de *plăsmuiri*. Iar conștiința despre ele e ceva secundar, suplimentar. Intervine aici și o afirmație pe care o considerăm puțin explicitată de Blaga: „Categoriile receptivității aparțin în grad intens conștiinței, prin ele se constituie cunoașterea. Categoriile acestea pot fi produsul unor funcții inconștiente, dar numai în sens liminar <inconștiente>". Vom reveni la această afirmație în alt loc al acestei lucrări, acum continuând prezentarea (pe scurt) șirului de distincții pe care filosoful român le are în vedere cu privire la categoriile abisale și la cele ale „receptivității":

- Categoriile intelectului se mențin într-o maximă constanță structurală, „deși pot spori ca număr" (În *Știință și creație*, vorbind despre categoriile kantiene, Blaga spunea că „aceste categorii nu sunt ca număr ceva definit. Sistemul categoriilor conștiinței pare a fi un sistem deschis"(p.200)). Ele se acumulează și se conservă. Dimpotrivă, categoriile abisale se epuizează pe măsură ce se realizează în plăsmuiri culturale. Ele pot fi înlocuite cu altele de același gen, dând naștere unor stiluri diferite;
- Categoriile intelectului sunt universale, cele abisale sunt variabile. Primele se completează și se juxtapun în efortul de a reda cât mai fidel cosmosul, ele însele, prin conlucrare, formând un cosmos categorial ordonat. Fiind numeroase, categoriile abisale se grupează în „mănunchi", formând o matrice eficientă creatoare la un moment istoric dat. Prin combinații diferite între ele, categoriile abisale pot da stiluri diferite;
- Categoriile gnoseologice pot fi apriori sau post-experiențiale;. categoriile abisale sunt numai apriorice, căci individul creator găsește o matrice stilistică, pe care o asimilează inconștient, în care se încadrează, sau pe care o îmbogățește prin alte coordonate proprii. Trebuie precizat că, pentru Blaga, *apriorismul* presupune doar semnificația unui „funcționalism subiectiv", creator de „ordine" sau „modelator" – în raport cu un material oarecare;
- Categoriile cunoașterii aparțin destinului nostru existențial, „în orizontul lumii date", corespunzător nevoilor de autoconservare și de orientare, pe când categoriile abisale vizează destinul creator al omului. Sub aspect metafizic însă, ambele tipuri sunt „frâne cenzoriale" în raport cu Marele Anonim. De asemenea, cum arată și F. Diaconu și M. Diaconu în *Dicționar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga*, „Fără să nege categoriilor

inteligenței importanța cuvenită, filosoful adaugă acestora garnitura categoriilor abisale, care constituie <osatura> lumii create de om. Mai mult, prin personanță, categoriile conştiente capătă, în ceea ce au ele revelator, rădăcini adânci în garnitura abisală a categoriilor."(F. şi M. Diaconu, 2000, p.53). Am adăuga şi faptul că, atunci când sunt folosite în creația ştiințifică şi filosofică drept „centre de precipitare problematică", categoriile inteligenței intră în zona matricei stilistice şi poartă pecetea acesteia.

Cu privire la categoriile *axiologice*, Blaga apelează iarăşi la „valențele gândirii duale". tematizând în legătură cu dihotomii precum: frumosul natural – frumosul artistic, adevărul natural – adevărul plăsmuit etc. De fiecare dată, al doilea termen al dihotomiei trimite la „prezența categoriilor abisale". De pildă, categoria axiologică a „adevărului". Adevărul *natural*, obiectiv, factual şi circumscris cunoaşterii paradisiace, este „adevărul" ce intră sub incidența verificabilității, nesubordonându-se matricei stilistice; el este cântărit după criterii care consistă în aplicarea categoriilor cognitive asupra unui material *sensibil*, un proces care duce la organizarea unei „experiențe factice". Dimpotrivă, construcțiile teoretice (ipoteze, teorii) sunt plăsmuiri care poată asupra lor pecetea categoriilor abisale. Aici, „adevărul plăsmuit" nu e judecat numai după criterii logice şi de intuiție concretă, ci este judecat şi apreciat mai întâi ca valoare şi în perspectiva matricei stilistice. „Unui om de ştiință, înzestrat cu o anumită matrice stilistică, i se vor părea <verosimile> numai plăsmuirile ipotetice şi constructive, care, în afară de argumentele logice şi intuitive, oglindesc prin structura lor şi categoriile sale *abisale*. Judecățile de apreciere, care se referă la adevărurile <plăsmuite>, vor varia deci după cum variază matricea stilistică a oamenilor, de la epocă la epocă"(Blaga, 1985, pp. 417,418). Dincolo de aceste dihotomii, avem – spune Blaga – „definiții ideale" ale categoriilor axiologice: „frumosul ideal", „adevărul ideal" (adecvația perfectă dintre idee şi realitate, prin accesul direct, total şi cert la „realitatea în sine"), care sunt simple postulate, pentru „realizarea" lor ne-fiindu-ne dată nici o certitudine, nici un criteriu de judecare şi nici posibilitățile vreunui control. „Valoarea" acestor categorii ar conta doar pentru o instanță divin-demonică, de genul Marelui Anonim, într-un context de revelație, pe care Blaga însă îl refuză.

2.1.3. *Similitudini şi distincții între domenii ale creației culturale*

Orice creație în cultură este o lume a plăsmuirilor revelatorii, cu care omul încearcă să înlocuiască misterul ce nu se lasă prins în mod absolut-adecvat. Creația revelatoare este, deci, calea prin care misterul este relativ înlocuit prin altceva, pe care omul îl obține în încercarea sa de a prinde esențele ultime ale lumii. Acest „altceva" este un „cosmoid", care intră în alcătuirea unei „lumi spirituale" numită „cultură". În calitate de „cosmoid", orice producție culturală presupune, cum am mai spus. o ordine existențială sui-generis: revelare de mister, sensibilitate, metaforism, tipare stilistice. Aceasta înseamnă că, prin orice creație de cultură (filosofică, ştiințifică,

artistică, religioasă etc.) se încearcă revelarea misterelor în cadre stilistice şi metaforice. Este vorba însă despre o „încercare inadecvată, limitată", din cauza frânelor stilistice şi a metaforicului limitat. Metaforicul şi stilul sunt „componente polar-solidare" ale oricărui act revelator şi chiar dacă ele exprimă aspecte deosebite ale creaţiei, ambele sunt „limitate" în privinţa revelării. Cu privire la stil, ne-am referit deja la rolul său de „frână transcendentă". Cât despre *metaforă*, ea presupune *funcţia de sugerare* a unui *ce* anume, care există şi se află dincolo de concretul exprimat. Materia concretă care stă la îndemâna creatorului permite acestuia, prin funcţia metaforică pe care i-o aplică („transferul de semnificaţii"), să sugereze existenţe sau sensuri ascunse, nebănuite şi adânci, fără însă ca misterele să fie „revelate ca-ntr-o oglindă".

Cu referire la orice domeniu al culturii, Blaga pune în exerciţiu elemente ce trimit la „gândirea duală": „dualismul ontologic orizontic", „amfibismul conştiinţei", dualismul: „coordonate filosofice – coordonate metafizice" etc. Tot aşa, vorbind despre autonomia relativă a domeniilor culturii, adică despre funcţiile şi mijloacele lor specifice, filosoful angajează, de asemenea, „gândirea duală". Avem în vedere, de pildă, dualismul cunoaşterii, bipolaritatea şi bifuncţionalitatea sensibilităţii, dualitatea structurilor estetice, etc.

Ne vom opri mai întâi asupra câtorva reprezentări blagiene ale gândirii duale, ce au semnificaţie în discursul asupra creaţiei din orice domeniu al culturii:

- *Dualismul ontologic orizontic* – vizează faptul că omul există în două moduri ontologice (este „amfibiu"): unul paradisiac (ca mod de existenţă în orizontul lumii date, concrete, şi presupunând preocuparea pentru o integrare cât mai potrivită şi o orientare cât mai bună în ambianţă) şi celălalt, luciferic (ca „existenţă întru mister şi pentru revelare", ca subiect care creează cultură, revelând metaforic misterul şi potrivit unor „tipare stilistice"). Omul luciferic, el însuşi se află într-o situaţie antinomică: pe de-o parte, chemarea sa interioară, sădită prin orizontul misterului, este să încerce să-şi reveleze misterul prin creaţii, iar pe de altă parte, coordonatele stilistice îi refuză o creaţie în absolut, ţinându-l în veşnică relativitate şi îndrumându-l, totuşi, mereu la reluarea încercărilor de revelare şi la creaţie. În acest sens, destinul său este, deopotrivă, „tragic", şi „măreţ".
- *Amfibismul conştiinţei*: Conştiinţa posedă două „implicate fundamentale", ce decurg din cele două orizonturi (perspective) proprii omului: primul, dar nu şi cel mai important, este acel "ego sum cogitans" al lui Descartes, sau ego cogito Kantian, care dezvăluie o conştiinţă ce se raportează la lume în mod direct; al doilea, vizează modul specific uman de a exista în „orizontul misterului şi pentru revelare". În acest al doilea caz, conştiinţa se vede pe ea însăşi ca mister şi caută misterul ca fundal al existenţei. Amfibismul conştiinţei generează în cunoaştere şi creaţie o serie de dualisme: cunoaşterea paradisiacă şi cunoaşterea luciferică, „adevăr

natural" şi „adevăr plăsmuit", esteticul artistic – şi esteticul natural, mituri semnificative şi mituri transsemnificative, valori polare etc.

- *Antinomia dintre „coordonatele filosofice" şi „coordonatele metafizice".* Cele filosofice sunt: coordonatele existențiale (ontologice) ale omului: paradisiac şi luciferic; coordonatele privind structura esențială a spiritului omenesc, la nivelul la care sunt prezente categoriile „receptive" ale conştiinței (ale intelectului şi cele axiologice) şi capacitățile creatoare ale spiritului omenesc (categoriile abisale ale matricei stilistice). Coordonatele metafizice avute în vedere de Blaga sunt: Marele Anonim, Cenzura transcendentă, categoriile abisale – ca „frâne transcendente", "principiul conservării misterelor", "conversiunea transcendentă", etc. Prezența lor este evidentă cu referire la orice creație în cultură, căci, „creația de cultură o înțelegem ca un fel de compromis solicitat de conflictul virtual dintre <existența umană> şi <Marele Anonim>. Categoriile abisale, stilistice, sunt momentele decisive în constituirea unui asemenea compromis. În fiecare ins creator sau părtaş la un climat cultural, în fiecare popor, în fiecare regiune culturală, în fiecare epocă, acest conflict virtual între existența umană şi Marele Anonim se rezolvă printr-un alt compromis"(Blaga, L., 1985, p.451).

Coordonatele filosofice şi cele metafizice se conjugă între ele şi, de aceea, operând cu coordonatele filosofice (privitor la cunoaştere şi ştiință, ară şi valoare, religie şi mit, sau cu privire la istorie), de cele mai multe ori, Blaga încheie prin a da semnificație metafizică domeniului respectiv.

Gândirea duală este exersată şi cu privire la metaforismul presupus de orice creație în cultură. Blaga afirmă adesea că „omul este un animal metaforizant". El vorbeşte, în legătură cu aceasta, despre „rostul ontologic al metaforei", rost care ține de rodul precar al omului şi care este „un moment complementar" al acestei precarități. Din perspectiva „dualismului ontologic orizontic" survine şi la acest nivel o distincție astfel încât, omul paradisiac poate recurge la metafore plasticizante, pe când omul deplin, luciferic, creează nu doar sub tipare stilistice, ci şi prin intermediul metaforei revelatorii. Izvorul metaforei plasticizante se află în conştiința omenească, în dezacordul ce există între abstract şi concret şi în imposibilitatea abstracției de a exprima concretul. Ea este modul spontan, specific uman de a suplini, cu o expresie concretă, un neajuns al exprimării, fără ca prin aceasta să fie îmbogățit prin ceva conținutul faptului la care se referă. Dimpotrivă, metaforele revelatorii rezultă din modul specific uman de a exista, din existența în orizontul misterului şi al revelării. Ele „sunt destinate să scoată la iveală ceva *ascuns*, chiar despre faptele pe care le vizează. Metaforele revelatorii încearcă, într-un fel, *revelarea* unui <mister>, prin mijloace pe care le pune la îndemână lumea concretă, experiența sensibilă şi lumea imaginară (...) Metafora îmbogățeşte, în cazul acesta, însăşi semnificația faptului la care se referă." (Idem, p.354). Metafora revelatorie anulează înțelesul sau sensul obişnuit al faptelor, substituindu-i o altă semnificație.

Metafora revelatorie, deşi porneşte tot de la analogie, ca şi cea plasticizantă. în cazul ei, faptele analogice se conjugă cu cele „disanalogice",

pentru a scoate la iveală ceva dintr-un mister. Prin această conjugare, analogie şi disanalogie, ea este prezentă în toate domeniile creaţiei umane: ştiinţă, filosofie, metafizică, poezie, artă, mit etc. În metafizică şi ştiinţă, de pildă, metafora revelatorie este prezentă prin *ideea – imagine* sau postulatul de la care se pleacă. De exemplu, la Leibniz există ideea – imagine de monadă; la Fichte, eul absolut dinamic, la Hegel, Ideea absolută, la Blaga însuşi, Marele Anonim. În ştiinţă, metaforicul cuprinde ipotezele şi teoriile constructive. Ce altceva este, de pildă, "câmpul corpuscular – ondulatoriu" din microfizică decât o „idee-imagine", dizanalogică şi antinomică?

Deşi orice creaţie presupune metafora, prezenţa şi semnificaţia acesteia diferă de la un domeniu la altul. De pildă, între metafora revelatorie din ştiinţă şi metafizică, pe de-o parte, şi mit şi poezie, pe de altă parte, există deosebiri de structură. În acest sens, în metafora *mitică* şi *poetică*, amestecul conţinuturilor analogic-disanalogice se realizează pe bază de paritate de drepturi, adică direct, fără elemente intercalate între ele. În expresia poetică „soarele lacrima Domnului cade...", cele două părţi, „soarele" şi „lacrima Domnului cade" se păstrează fiecare ca un tot, împreună formând o unitate care primeşte o semnificaţie nouă. Dimpotrivă, metaforele revelatorii din *ştiinţă* şi *metafizică* nu mai respectă paritatea de sensuri şi totalitatea celor două expresii analogice şi „disanalogice", ci, prin factori intermediari, prima imagine se degradează în avantajul celei disanalogice. Apoi, aici, expresia nu mai este directă, ci se recurge la explicaţii suplimentare. În exemplul lui Blaga, „sunetul este o vibraţie", al doilea termen îl estompează pe primul. De asemenea, "între cele două grupe de metafore revelatorii intervine şi limbajul folosit, care le distanţează şi mai mult: limbajul mitic şi poetic are o încărcătură mitic-poetică deosebită, devenind revelatoriu prin însăşi această substanţă", ceea ce nu-i valabil şi pentru limbajul ştiinţific. "În artele plastice, caracterul <secret metaforic al limbajului poetic> este înlocuit prin culoare, linie, formă (pictură), material, volum (sculptură), organizarea spaţiului (arhitectură), tonurile, armonia, melodia (muzică)" (Diaconu, F. şi M., 2000, pp. 184,185). Oricum, dacă stilul reprezintă matricea, forma de realizare a creaţiei (din orice domeniu), metafora devine *modul* de exprimare a stilului, ea încadrându-se la rândul ei în stilul respectiv, metaforele folosindu-se diferit în stiluri deosebite. În plus, afirmaţia blagiană ce susţine că stilul şi metafora „sunt două aspecte ale plăsmuirii spirituale" vizează şi unghiul metafizic din care este privită creaţia. Pe de-o parte, categoriile stilistice sunt, sub aspect metafizic, „frâne transcendente", pe de altă parte, „sub unghi metafizic, conţinutul oricărui act de cultură rămâne <metaforic>, deoarece prin el misterele nu ne sunt revelate ca-ntr-o oglindă" – cum va insista să precizeze Blaga în *Artă şi valoare*.

Cum spuneam, unitatea domeniilor culturii presupune revelarea de mister, tiparele stilistice şi prezenţa unei „substanţe flotante care circulă prin toate ramurile culturii", adică a metaforei. Iar autonomia artei, ştiinţei, filosofiei etc. sunt admise doar pe un plan orizontal şi doar din perspectiva modurilor specifice în care este revelat misterul. În continuare, încercăm să

surprindem acele elemente ce numesc similitudinile şi distincţiile dintre domeniile creaţiei de cultură. Întrucât L. Blaga consideră *filosofia* drept „fermentul” oricărei culturi şi istorii, vom aborda această problemă prin raportarea celorlalte domenii culturale la filosofie.

O *creaţie filosofică* poate fi înţeleasă ca „reacţie a unui spirit în faţa realităţii”, ea fiind dincolo de adevăr şi neadevăr, existând precum o operă de artă, ca un Tot unitar şi articulat. Ea se legitimează prin puterea de a fi o viziune de ansamblu a subiectului uman, care se înstructurează în modul ontologic uman de a exista în mister. Creaţia filosofică aspiră la revelarea osaturii misterului după îndrumările şi criteriile cunoaşterii. În calitate de creaţie, o concepţie filosofică se înscrie într-un stil, ca orice act creator uman; ea nu se poate sustrage matricei stilistice proprii culturii în care apare. De pildă, între filosofia lui Leibniz şi baroc există afinităţi de stil, ambele fiind marcate de perspective largi, infinite, de ataşamentul pentru formele ce „nasc nelinişte” din ele însele, repetări infinite ale motivelor etc. În *Ştiinţă şi creaţie* Blaga scrie. „Între multe alte aspecte ale barocului, trebuie să amintim îndeosebi înclinarea spre înflorirea abuzivă a formelor; forma se debordează pe sine însăşi prin repetiţie, se depăşeşte prin suprapunere de forme (...); similitudinea de stil dintre teoria preformaţiunii a naturaliştilor de orientare barocă şi concepţia metafizică a lui Leibniz, foarte reprezentativă pentru timpul său, sunt izbitoare. Lumea, unica şi marea lume a lui Dumnezeu, se descompune la Leibniz în <monade>, dar fiecare monadă este, după părerea sa, o <lume întreagă>, văzută într-un anume fel. Lumea, cu alte cuvinte, este compusă din nenumărate lumi” (Blaga, L., 1996,I, p. 137).

Ca domeniu al creaţiei, *ştiinţa* cuprinde un ansamblu de ipoteze şi teorii ce poartă pecete stilistică, care urmăresc explicarea cât mai exactă, obiectivă şi neutrală, a unor părţi şi domenii ale existenţei. Ştiinţa este modalitatea de revelare a misterului ce presupune colaborarea categoriilor stilistice cu cele conştiente, ale „receptivităţii”. Ea este o revelare în plan imaginar – intelectual ce implică problematicul.

Între *filosofie şi ştiinţă* deosebirile ţin de problematica lor, de modul în care se pune, în general, o problemă (aspect la care ne vom referi în alt capitol), de modul şi articulaţia interioară a construcţiei teoretice: filosofia abordează „ansamblul” sau „partea” ce implică un *sens*, sens care angajează omul ca atitudine spirituală faţă de experienţă şi faţă de propria-i existenţă, cu rezonanţe foarte puternice la filosoful creator şi la cel care receptează; în schimb, ştiinţa este „liniară”, „orizontală” şi „neutrală” în modul de interpretare a lumii. Dar amândouă lucrează cu concepte, folosesc discursul logic şi explicaţia consecvent logică. În filosofie însă, conceptele devin categorii, adică „idei propulsive”, adică „centre de precipitare <problematică> în desfăşurarea culturii umane.” Şi ştiinţa frecventează problematicul, căci, susţine Blaga, dacă rămâne în aria strictă a argumentării logice, ştiinţa riscă să fie o simplă tautologie şi nu o construcţie. Orice construcţie ştiinţifică presupune „un salt peste gol”, înfăptuit cu ajutorul unor „înclinări stilistice” ale gândirii, care conduc inconştient argumentarea logică

Ştiinţa şi filosofia se aseamănă şi sub aspectul folosirii metaforei, în sensul că termenii analogici şi „dizanalogici" colaborează la sugerarea misterului.

Arta este o revelare intuitiv – concretă a misterului, mijloacele revelării prin artă ţinând, deci, de planul sensibilităţii. Categoriile abisale se aplică, în cazul artei, asupra unui material concret format din cuvânt, culoare, lemn, piatră, ton muzical etc., material care odată prelucrat şi încadrat într-o creaţie artistică, se adresează sensibilităţii noastre artistice. Între *filosofie şi artă* există afinităţi şi deosebiri. În rândul afinităţilor se înscriu: tendinţa spre absolut, apelul la imaginaţia creatoare, folosirea intuiţiei intelectuale, împletită cu fantezia „imagistică", creatoare de forme. Deosebirile între ele presupun următoarele: în artă, creatorul este personal, declarat original, dispune de tehnici inconştiente de creaţie; filosoful, deşi e personal, se ascunde în spatele obiectivităţii, îşi expune impersonal filosofia şi metoda folosită, pledând pentru împărtăşirea de către alţii a acestora. Filosoful recurge la concepte, la teoretizare, subordonând imaginaţia creatoare explicaţiei teoretice. Artistul, dimpotrivă, se lasă purtat de imaginaţia creatoare, de intuiţie şi fantezie, şi creează imagini concrete expresive şi ilustrative. De asemenea, dacă filosofia presupune un mod de realizare ideatic-conceptual, arta revelează imaginar-sensibil.

Creaţia mitică – este şi ea o formă de revelare a misterelor existenţei, dar prin mijloacele imaginaţiei. Creaţie metaforizantă prin excelenţă, mitul lasă omul să „ghicească", să bănuiască doar anumite tâlcuiri care se revelează şi se ascund în acelaşi timp, prin calitatea metaforei de a fi polisemantică. Cu înfăţişare duală, mitul este o metaforă revelatorie, realizată în cadre stilistice bine determinate. L. Blaga încadrează creaţia mitică în ansamblul culturii şi o analizează din perspectiva coordonatelor filosofice, deci din perspectiva modurilor ontologice umane (funcţie de care va distinge între „mituri semnificative" şi „mituri transsemnificative") şi a coordonatelor stilistice şi de revelare ideatică. Mitul operează cu datele lumii concrete, instituind un altfel de raport decât filosofia, sau ştiinţa, între ceea ce este cunoscut şi revelaţie; apoi, în metafora mitică, amestecul conţinuturilor analogic-dizanalogice se face direct, fără intermediari, ceea ce nu este cazul, cum am mai spus, în filosofie. Amintim şi faptul că Baga numeşte „mitosofie" gândirea care intră în zonele înalte ale metafizicii, unde sensurile nu se mai lasă formulate „la rece", conceptual, de către filosofie. „Pe podişuri metafizice, gândirea încetează adese de a fi filosofie, devenind cea ce mai potrivit s-ar putea numi <mitosofie>" (Blaga, L., 1985, p.457). Adică, se poate vorbi despre zone ale existenţei unde gândul omului nu mai poate arunca decât „sonde" mitice cu sensuri profunde, dincolo de formulările strict conceptuale, fie ele şi filosofice. De pildă, prin denumirea de Marele Anonim, în filosofia blagiană intrăm în mit. Cum arată F. şi M. Diaconu în *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga*, „aceasta nu presupune că toată filosofia sa este o <mitosofie>, cum s-a afirmat uneori, în sens peiorativ. Blaga este permanent conştient de riscurile afirmaţiilor metafizicii şi grija sa este de a explica teoretic, pas cu pas, de justificare teoretică şi de încadrare a

fiecărui termen într-un discurs explicativ, întemeiat raţional"(F. şi M. Diaconu, 2000, p.197). Într-un fel sau altul, spune Blaga, orice viziune metafizică face apel şi la mit şi magie.

Religia. Fiind un mod de revelare a misterului, şi religia este supusă, ca orice creaţie, coordonatelor stilistice, manifestându-se variat funcţie de acestea. Ca şi metafizica, ea tinde să reveleze elementele ultime ale misterelor, dar dacă metafizica foloseşte calea cunoaşterii conceptuale, preponderent, prin concepte-imagini şi fără să angajeze în totalitate fiinţa umană, în cazul revelării religioase participă, deopotrivă, cunoaşterea, afectele, voinţa, intuiţia, imaginaţia, subconştientul şi conştientul, gândirea şi simţirea magică, speranţele etc. „Religia circumscrie, în oricare din variantele ei, capacitatea de autototalizare sau de autodepăşire a fiinţei umane, în corelaţie ideală cu toată existenţa, dar mai ales în corelaţie ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existenţial, în genere, pe care omul şi le revelează sau şi le scoate revelate prin plăsmuiri de natură stilistică" (Blaga, L., 1996,II, pp.346,347).

Scheletul fundamental al oricărei religii – spune Blaga – îl constituie un mit sau o metafizică, „la prefigurarea cărora participă aspiraţiile ce se ridică din adâncimile fiinţei umane şi care apelează la autototalizare şi autodepăşire". Mitul, sau o concepţie metafizică, pot fi doar componente sau adjuvante în revelarea religioasă a misterului.

Discursul blagian asupra religiei este, de asemenea, marcat de „coordonatele filosofice" amintite. *Religia* diferă însă de *filosofie* şi prin faptul că filosofia are un caracter reflectoriu, constituindu-se în strânse legături cu experienţa istorică a spiritului uman şi impunându-se ca o sinteză a unor realităţi obiective. Însăşi filosofia blagiană se constituie astfel, pe temeiuri reţionalist-umaniste şi în îmbinare cu experienţa cunoaşterii. Ori, cum am văzut, religia este o formă de revelare a misterelor ultime, nereductibilă la cunoaştere.

Cum am precizat şi în alt loc, filosofiei blagiene a stilului îi corespunde o metafizică a stilului, filosoful trecând, cu fiecare analiză asupra unui domeniu al creaţiei, de la câmpurile de experienţă istorică ale omului la o viziune metafizică, la o „mitosofie" cu funcţii legate de explicaţia totalităţii, o explicaţie care angajează şi „minus-cunoaşterea".

2.1.4. *„Deducţia metafizică" a originii şi sensului creaţiei culturale*

a) *Fundamentale metafizice ale culturii*

În *Schiţa unei autoprezentări filosofice* (1938), la un moment dat, Lucian Blaga afirmă următoarele: „După ce am pus pe picioare teoria categoriilor abisale, a căror descoperire îmi aparţine în întregime, mi s-a pus problema de a integra şi această teorie despre <cultură> şi <stil> în viziunea metafizică la a cărei clădire lucrez. Acest lucru l-am făcut în *Geneza metaforei şi sensul culturii*. Ceea ce, în ultimă analiză, dezvolt în acest studiu, apărut de curând, este o antropologie metafizică şi o teorie metafizică despre semnificaţia culturii şi a stilului"(Blaga, L., 1938, în A.Botez – coord., 1996,

p.38). Aşadar, *Trilogia culturii* e încununată, la sfârşitul celui de-al treilea studiu, prin „deducţia metafizică" a originii şi sensului culturii, ca şi prin circumscrierea caracterului singular al omului. Condiţiile de existenţă ale culturii, precum şi semnificaţia acesteia sunt deduse din condiţiile de existenţă specific-umană. Cultura, pentru Blaga, este rezultatul unei „mutaţiuni ontologice", la care omul a ajuns printr-un nou orizont – orizontul misterului – ce îl saltă mult deasupra simplei animalităţi. Orizontul misterului reclamă o finalitate specifică – revelarea misterului. Aceasta se realizează prin opere culturale de orice fel, opere în care se îngemânează stilul (formă) şi metafora (materie). În acest context, cultura nu este un simplu epifenomen, o podoabă sau un „parazit demonic" şi nici o activitate menită să compenseze vreo nemulţumire a omului în raport cu imediatul. Ea este chiar esenţa omului. Iar semnificaţia metafizică a culturii ţine de destinul creator al omului. Prin creaţiile sale spirituale, omul încearcă mereu să reveleze misterele cosmice. conştient că „el există într-o ambianţă mereu desmărginită, în care orizontul lumii date se conjugă cu orizontul misterului"(Blaga, L., 1988, p.277). Acest lucru nu este însă posibil în mod absolut, după cum se vede din faptul că orice act revelator este modelat stilistic; or, există o multitudine de stiluri. Observarea acestei situaţii îl duce pe Blaga la formularea supoziţiei metafizice după care şi cunoaşterea plăsmuitoare, ca şi cea directă, este „frânată" de către Marele Anonim, printr-o cenzură din transcendent. Rolul cenzurii îl joacă aici categoriile stilistice, care, pe lângă rolul ontologic revelator, au şi unul metafizic frenator.

Cultura reprezintă, deci, „semnul vizibil", „expresia", „trupul", „rod, figură şi grai ale unui mod sui-generis de existenţă"(Blaga, L., 1985, p. 445). Ea este „expresia modului ontologic uman", care, din perspectivă metafizică, se iveşte ca o integrare de diferenţiale divine dintre cele mai nucleare, emise de Marele Anonim şi în „avalanşă". Conştiinţa umană individuală este „condiţionată de cea mai vastă integrare de diferenţiale eterogene" (Blaga, L., 1988, p. 189). În plus, prin creaţie indirectă, se în-structurează modului ontologic uman aşa numita „cenzură transcendentă", hotărâtă în faza precosmică (ca şi matricea stilistică) din raţiuni superioare omului. La nivelul spiritului, această cenzură ia chipul „frânelor cenzoriale", presupuse atât de categoriile conştiinţei, cât şi de cele stilistice. „Dacă conştiinţa este înzestrată cu un număr de funcţii categoriale, care organizează datele simţurilor, mai ştiu că fiinţa umană, statornicită implacabil în coordonatele implicatului fundamental (orizontul misterelor) şi ale corolarului său (tendinţa revelatorie) este în acelaşi timp înzestrată şi cu o seamă de categorii speciale (stilistic-abisale) care îndrumă, într-un anume sens, tendinţa revelatorie a omului şi care, concomitent, asigură într-un fel imunitatea misterului"(Blaga, L., 1996.I, p. 204).

Marele Anonim a înzestrat pe om cu un destin creator, dar, prin frânele transcendente, „el a luat măsura ca omul să nu i se poată substitui." Astfel că, pentru Blaga, creaţia culturală e înţeleasă ca un fel de compromis solicitat de conflictul virtual dintre „existenţa umană" şi „Marele Anonim".

Iar categoriile abisale, stilistice, sunt chiar momentul decisiv în constituirea unui asemenea compromis. „Câtă vreme categoriile intelectuale (de exemplu, ideea de substanță, de cauzalitate etc.) le socotim drept momente și structuri impuse spiritului uman, datorită unei cenzuri transcendente, credem și suntem îndrituiți să facem afirmațiunea că și categoriile abisale, stilistice, pot fi socotite drept momente constitutive ale unui control transcendent"(Blaga, L., 1985, p. 450). Potrivit „compromisului" invocat, aceste categorii stilistice trebuie privite, deci, din două perspective: din perspectiva omenescului ele stimulează creația revelatorie umană; din perspectiva metafizică, ele constituie frânele posibilității ancorării omului în mister în mod absolut și adecvat. Și aceasta tocmai pentru că ele au fost implantate structural odată cu saltul în orizontul omului deplin, pentru a stimula creația, dar și pentru a-l feri să sară dincolo de posibilitățile sale de creație. Această semnificație metafizică atribuită stilului și culturii conferă, de fapt, un *sens* și „un *tâlc*, tocmai *relativității* produselor și plăsmuirilor umane. Stilul nu poate fi absolut. "<Stilul absolut> e o contradicție in adjecto. (...) Stilul poate fi privit doar ca o aspirație înfrânată spre revelația absolută." (Idem, p.452).

În asemenea condiții, logosului – inconștient îi revine o funcție pe cât de „revelatoare, pe atât de izolatoare" și tocmai aceasta face posibile, deopotrivă, relativitatea creațiilor umane și ceea ce Blaga numește o "echivalență a stilurilor": „Privind stilurile, nu putem concepe, deci, o superioritate categorică a unuia față de altul și nici vreo legătură, pe o unică linie ascendentă, între ele *Sub unghi metafizic, stilurile sunt echivalente* "(Idem, p.456).

O expresie în planul cunoașterii plăsmuitoare a „compromisului" solicitat de conflictul virtual dintre Marele Anonim și omul luciferic, ca subiect cognitiv și creator de cultură, o aflăm în desfășurarea raportului dintre „ *conversiunea apologică a misterelor*" și *„conversiunea transcendentă"* Prima trimite la procesul prin care misterele sunt convertite în plan ontologic, pentru a fi apărate de o cunoaștere absolută. Această „conversiune apologică a misterelor" este realizată de Marele Anonim prin două tendințe: pe de-o parte, Fondul anonim generator înzestrează individul cu posibilitatea orientării în existență, iar pe de altă parte, tot acesta are grijă de a păstra centralismul existenței și echilibrul acesteia. În acest fel, cunoașterea individuală (inclusiv cea luciferic-plăsmuitoare) nu are decât două mari posibilități: fie de a disimula misterele existențiale, fie de a se instala pluriform în ele. Pe de altă parte, „conversiunea transcendentă", deși ține și ea de o rânduială finalist-metafizică, privește posibilitatea „transformării limitelor în valori pozitive". Aceasta este consecința „iluzionării finaliste", căreia îi este supusă conștiința omenească de către amintita „rânduială metafizică", stabilită dincolo de om de către Fondul anonim, generator al existenței. Ea „îndulcește" efectul negativ al cenzurii transcendente și al frânelor abisale stilistice, care ar conduce pe om la scepticism și la anihilarea puterii sale de creație. Totodată, ea este consecința „iluziei" consacrate omului de „ordinea cosmică", în virtutea căreia acesta creează la nivelul și

eficienţa posibilităţilor sale maxime, împlinindu-şi astfel destinul de fiinţă creatoare de cultură. De aceea, notele caracteristice, dar şi contrastante, ale acestui destin creator al omului sunt tragismul, dar şi măreţia.

b) *Metafizica cunoaşterii plăsmuitoare*

Lucian Blaga numeşte deseori metafizica cunoaşterii, „ontologie cenzorială". Oricum, ea se construieşte în jurul a două concepte: misterul şi cenzura transcendentă, concepte abordate din perspectiva sensurilor pe care filosoful le acordă ideii de transcendenţă, Blaga explorând şi în legătură cu aceasta valenţele gândirii duale. *Ideea de transcendenţă*, din perspectiva căreia Blaga îşi poartă şi discursul său despre acest „ gardian al misterelor", „centru metafizic absolut". – care-i Marele Anonim- este avută-n vedere sub două sensuri: *substanţial şi acţional*. În primul caz este vizat misterul în ansamblu. Punând în suspensie teza realităţii lumii, Blaga va tematiza lumea sensibilă ca „un complex de semne ale misterului". În caracterul lor real, aşa cum observa şi Ştefan Afloroaei în studiul să *Antinomii ale intelectului ecstatic*, semnele trimit la mister ca la un semn interogativ întregitor. Iar în acest punct intervine la Blaga problema raportului dintre imanent şi transcendent (imanenţă ce cuprinde în sine semnul transcendenţei, ascunzându-l şi revelându-l, deopotrivă) ca o problemă ce aminteşte de relaţia imanent – transcendent în tradiţia medievală, conturată prin filieră neoplatonică, aceasta fiind totuşi mult diferită de cea blagiană. La filosoful nostru nu există un singur mister, ci mai multe, iar în ordinea „aşezării" lor, Marele Anonim este misterul prim şi absolut, fiinţa supremă, a cărui fire coincide cu antinomicul însuşi.

Marele Anonim – misterul absolut – este antinomic prin determinanţii (este şi divin şi demonic) şi paradoxal prin modul cum se manifestă în creaţia cosmogonică. Totul divin "are posibilitatea de a se reproduce nelimitat în toată amploarea şi complexitatea lui", fără să scadă ca potenţial generator, dar produce ad infinitum serii nesfârşite de „diferenţiale divine" eterogene. Paradoxul este evident: sunt legate concepte care se exclud din punct de vedere logic: un generator emite fără să scadă din posibilităţile sale de generare. Cu acest paradox, Blaga concede că se află în „minus-cunoaştere", fiind vorba aici despre un mister „potenţat". Sinteza termenilor e postulată într-o zonă translogică şi transconcretă! Pe plan logic, teza presupune conceptele de „Tot" şi „plenitudine", care sunt solidare logic, dar, generându-se ad infinitum, Totul nu mai rămâne solidar cu plenitudinea, căci nu se generează Tot, ci numai cu maximă zgârcenie. Astfel că vorbim aici despre un paradox nerezolvat. Să reamintim şi faptul că Marele Anonim este „supremul cenzor şi centru absolut al existenţei". Ori, raportul existent între aceste două instanţe ne conduce spre o altă antinomie, una ce „caracterizează tensiunea supremă şi chinuitoare sub imperiul căreia trăieşte individul cognitiv" şi la care ne-am referit deja.

Ca mister suprem, Marele Anonim este (conform C. Neidoni, in *Dogma si transcendenta in filosofia lui Lucian Blaga*) şi condiţie de posibilitate a misterelor, iar aici poate fi sugerată ideea transcendenţei ca

temei. Temeiul are, cum era de aşteptat, o dublă dimensiune: pe de-o parte, de suport ontic-existenţial, iar pe de altă parte, de explicaţie metafizică (ontologică) a raporturilor dintre misterele existente şi misterul suprem. Marele Anonim se deosebeşte astfel de fiinţa transcendentă din filosofia neoplatonică, sau din filosofia medievală. Pentru Plotin, de pildă, fiinţa transcendentă este o fiinţă nediferenţiată şi nedeterminată, este Unul în simplicitatea lui absolută. Pentru filosofii creştini, Dumnezeu nu e nici Unul nici Multiplul, şi nici antinomia dintre ei, ci depăşirea lor şi a antinomiei ce se instalează între ei în Treime: numărul trei cuprinde şi totalizează unul şi multiplul şi astfel se împlineşte ca perfecţiune, ca desăvârşire. Dimpotrivă, pentru Blaga, cum am văzut, transcendentul se remarcă prin tensiunea antinomică constantă a termenilor constitutivi.

Al doilea sens al *transcendenţei* este cel *acţional*. Acesta are-n vedere transcendenţa – ca transcendere a determinanţilor limitative, ca depăşire, ca experienţă a intelectului ecstatic. Deci, "transcendenţa" în care omenescul – prin cunoaştere şi creaţie – este implicat. În cunoaşterea plăsmuitoare de teorii, luciferică (cunoaşterea de tip II), Blaga are-n vedere sensul acţional şi ca „radicală depăşire" a fanicului de către criptic. În acest sens, cripticul este transcendent faţă de fanic, fiind vorba aici şi de complementaritatea celor două sensuri ale transcendenţei. De asemenea, în contextul acesta, Blaga surprinde trei variante ale transcendentului:

- de la un plan de revelare la altul (planul β e transcendent planului α; planul γ e transcendent lui β şi α);
- de la plus – cunoaştere la zero – cunoaştere, pe diverse planuri ale revelării. Acum, cripticul unui mister transcende fanicul;
- transcendenţa de la plus sau zero – cunoaştere la minus – cunoaştere pe diverse planuri; cripticul unui mister radicalizat este transcendent faţă de poziţiile plus – cunoaşterii sau zero cunoaşterii.

Constatăm că avem de-a face atât cu o revelare pe orizontală cât şi cu una în profunzime, pe verticală; în ambele cazuri survine şi imposibilitatea convertirii misterelor în non – mistere şi aceasta datorită rânduielii metafizice instituită de Marele Anonim prin intermediul cenzurii transcendente.

Prin această abordare a ideii de transcendenţă – ce face posibil discursul cu referire la „ metafizica cunoaşterii" – Blaga se detaşează şi de perspectivele susţinute în vremea sa de Husserl sau Heidegger. În cazul lui Husserl, transcendenţa ar putea fi desemnată drept modalitatea de autoconstituire a ego-ului în calitatea lui de ego - transcendental (sau subiectivitate transcendentală). Ea începe prin a fi unul şi acelaşi lucru cu operaţiunea de reducţie trancendentală (aici avem de-a face cu sensul acţional al „transcendenţei"), iar apoi, odată cu depăşirea „existenţei empirice", se ajunge, prin însăşi ego-ul transcendental, la sensul ei (pe care l-am putea numi) substanţial. Numai că "transcendenţa" husserliană nu este exterioară subiectului, nu este identificată cu o fiinţă (supremă) ce fiinţează dincolo de

sfera umanului, ci, s-ar putea spune, este una care se dezvoltă în imanenţă. Actul transcenderii nu este orientat în afara sinelui, ci în interiorul lui.

Martin Heidegger „fixează" accepţiunile „transcendenţei" în mai multe lucrări: *Fiinţă şi timp*, *Principiile metafizicii elementare ale logicii cu începere de la Leibniz*, *Discurs asupra temeiului* etc. Prin teoria sa asupra transcendenţei, concepută în spiritul *Dasein* –ului, Heidegger încerca să confere acesteia un sens dincolo de opoziţia tradiţională subiect-obiect. Or, în cazul lui Blaga, sensul transcendenţei pare a se înscrie în acel câmp problematic desemnat tocmai de dihotomia subiect-obiect, chiar dacă funcţionalitatea acesteia capătă o altă configuraţie decât cea a raportului tradiţional. Nici sensul acţional al transcendenţei (de depăşire), nici cel substanţial, aşa cum le-ntâlnim la Blaga, nu se intersectează cu conceptul heideggerian al transcendenţei. Pentru filosoful german, a spune că transcendenţa este originară subiectivităţii subiectului uman este totuna cu a spune *că faptul de a exista* presupune deja transcendenţa, în timp ce la Blaga, existenţa în orizontul misterului nu înseamnă încă transcendere, ci doar o posibilitate de stimulare a acesteia. Să observăm, totuşi, şi o mică asemănare, luând în discuţie conceptul heideggerian de „lume" şi conceptul blagian de „ orizont al misterelor". Ambele au caracter transcendental. *Lumea* este un fel de aură a *Dasein-ului,* iar omul devine „om deplin, luciferic" odată cu mutaţia ontologică şi, concomitent cu ea, apariţia orizontului misterului. Asemănările se opresc aici însă, căci, în vreme ce la Heidegger cunoaşterea este întotdeauna o modalitate de a fi a Dasein-ului, fără raportare la altceva, pe temeiul faptului de a fi în lume, în cazul lui Blaga, cunoaşterea presupune raportul subiect-obiect, orizontul misterului nefiind decât un cadru în care aceasta se desfăşoară. Iar în acest cadru, ea presupune deopotrivă progresul – prin revelare, cât şi cenzura Marelui Anonim.

Cu privire la această „ontologie cenzorială", la rolul factorilor cenzoriali în cunoaştere, exemplificăm acum prin demersul pe care filosoful îl realizează în lucrarea *Fiinţa istorică* (1959), unde distinge între tipurile de „coordoane cenzoriale" ce intervin în cazul cunoaşterii unor fenomene diferite, precum cele naturale, psihice ori istorice. În cazul *fenomenelor naturale* intervin trei asemenea cordoane cenzoriale: disimularea prin simţuri a misterului; organizarea prin categorii intelectuale; dezvăluirea adâncimii fenomenului prin construcţii teoretice în cadre stilistice – care frânează pătrunderea *absolut – adecvată şi pozitivă* a misterului în mod definitiv. În cazul *fenomenelor psihospirituale* intervin doar două coordonate cenzoriale: organizarea materialului brut psiho-spiritual prin categoriile intelectului şi construcţia teoretică explicativă în limitele categoriilor stilistice. În cunoaşterea *fenomenelor istorice* (fenomene stilistice în limite umane), coordonatele cenzoriale se reduc la una singură: organizarea faptelor concrete prin categoriile intelectuale. Aceasta întrucât, „printre fenomenele ce au loc în lume, fenomenele istorice ne sunt cele mai apropiate, cele mai intime, mai familiare. (...) Aceasta nu înseamnă că în fenomenul istoric cunoaşterea s-ar putea realiza vreodată până la <adecvaţie> în absolut. În cele din urmă şi în

domeniul istoric este cu putință tot numai o cunoaștere la nivelul uman și în condiții umane"(Blaga, L. 1988, p.477).

Raportul dintre „transcendență" (cu frânele ei) și intenționalitatea umană presupusă în activitatea de creație culturală suferă distincții și nuanțe și sub alt aspect. Întrucât filosofia, față de alte domenii ale creației, are și rostul de a da sens existenței umane, ea constituindu-se, în plus, în „fermentul oricărei culturi sau istorii", ea are privilegiul a ceea ce Blaga numește *„accent transcendental"*. Este vorba despre credința filosofului creator că undeva, în conștiința sa, a găsit un „punct de coincidență cu transcendența" (sensul substanțial), care îi permite să explice, să „traducă" în termeni adecvați absolutul. Sentimentul acesta al certitudinii se bazează pe două condiții: 1) gânditorul creator admite că există ceva ce poate fi accesibil conștiinței; 2) conștiința dispune de posibilitățile transcenderii. Este numit "accent transcendental" întrucât presupune tocmai această adecvație a conținutului conștiinței creatoare cu transcendentul. „Adecvația" este transcendentală, pentru că aparține, ca inițiativă, conștiinței: *ea crede* că transcendentul *există* și poate fi accesibil. Acest „accent transcendental" (puterca dc vizionare idcativă la Platon, „imaginația teoretică" la Leibniz, „ postulatele eticii Kantiene", „intuiția intelectuală" la Husserl etc.) este conceput de Blaga ca element fără de care nu poate fi elaborat nici un sistem filosofic. Numai că, și această „adecvație" este determinată stilistic, ținând deci și ea de „conversiunea apologică a misterelor".

2.2. **Câmpul stilistic și creația în științele pozitive**

Așa cum se exprimă Angela Botez într-un studiu despre Blaga, „Corelațiile ce se stabilesc la ora actuală între filosofia științei și istoria științei, între epistemologie, ontologie, axiologie și antropologie au fost sesizate ca necesare cu jumătate de veac în urmă de Lucian Blaga, fapt ce-l așează pe filosof incontestabil printre precursorii concepțiilor gnoseologice moderne bazate pe interdisciplinaritate și istoricitate"(Botez, A., 1987, p.198). În analiza textelor blagiene, într-o înțelegere asemănătoare se plasează și Ioan Biriș, când spune că „Prin multe din ideile sale, el (Blaga, s.n.) se dovedește extrem de actual, așa cum este cazul și cu ideea de câmp cultural"(I. Biriș,1993, p. 553). Oricum, așa cum am mai subliniat, Lucian Blaga a observat de timpuriu sincretismul formelor culturii, etalat în epoca noastră, după o perioadă îndelungată de eforturi autonomizatoare, și a supus cercetării zonele ce aparțin atât filosofiei culturii cât și filosofiei științei. Ocupându-se de câmpul stilistic al creației, el consideră știința ca una dintre numeroasele lui componente, în vreme ce alți gânditori o văd independentă de subiectivitatea umană. Elaborată la intersecția intereselor filosofiei culturii cu cele ale istoriei și filosofiei științei, concepția blagiană referitoare la „câmpul stilistic și evoluția științei" corespunde, de aceea, acelor orientări actuale care nu acceptă empirismul și cred în existența unor matrici subconștiente, ce orientează spiritul, sau care tematizează „prealabilul", din

înclinaţia de a plasa condiţionarea ştiinţei pe plan pur spiritual. Dar, cu privire la „actualitatea abordării blagiene a ştiinţei" vom discuta în alt capitol al prezentei lucrări.

Ca domeniu al creaţiei spirituale umane, ştiinţa cuprinde un ansamblu de ipoteze şi teorii ce urmăresc explicarea cât mai exactă, obiectivă şi neutrală a unor părţi sau domenii ale existenţei. Cu cât domeniul este mai limitat şi cu posibilitate de verificare experimentală, cu atât ştiinţa este mai adecvată în soluţiile date. Ea se poate pronunţa şi asupra unor domenii mai vaste ale existenţei, constituind "tablouri" ale existenţei, într-o expunere constatativă şi fără problematizări (aceste „tablouri" nefiind, deci, "concepţii" despre existenţă). Ştiinţa pleacă de la experienţă şi se întoarce în limitele ei; experienţa devine supremul judecător al aserţiunilor ştiinţifice. În scrierile sale de tinereţe (de pildă, în *Eroism şi gândire*, 1915), filosoful va vorbi doar despre „calitatea ştiinţei de a fi mijloc pentru conservarea vieţii", deci, doar despre eficienţa ei practică. În lucrările de maturitate, Blaga va privi însă mult mai în profunzime rolul ştiinţei, atât ca element constitutiv al creaţiei culturale, cât şi raportând-o la conştiinţa filosofică sau la „cunoaşterea luciferică". Deosebind filosofia de ştiinţă, prin aria şi problematica lor, el recunoaşte suveranitatea şi autonomia ştiinţei, specificul acestui tip de cunoaştere a existenţei. Menirea ştiinţei este „atât observarea şi experimentarea fenomenelor, cât şi găsirea şi teoretizarea legilor ce la guvernează" (Dragomir, M., 2002, p.6), ca relaţii funcţionale în formă matematică. Ştiinţa foloseşte concepte relaţionale (rezultate ale unor experimentări indirecte), licenţe, postulate, noţiuni abstrase din „empirie", concepte – imagini (antinomii transfigurate) etc. Privită ca formă a creaţiei, ştiinţa trebuie raportată însă la un „câmp stilistic", care reprezintă pentru filosoful român un fel de context, background sau paradigmă culturală, ce determină – prin categorii stilistice abisale – tipul de cunoaştere ştiinţifică, de la observaţie la metodă şi teorie.

Ideea de "câmp" a fost introdusă în fizică pe la mijlocul secolului trecut de către Faraday şi Maxwell, prin teoria câmpului electromagnetic, iar istoria contemporană a acestei idei se desfăşoară, mai ales, în legătură cu modificările ce s-au produs în raportul continuu-discontinuu, în mod deosebit în cercetările din microfizică, „câmpul microfizic" reprezentând o existenţă integratoare, o „unitate-multiplu", adică o totalitate. Şi alte domenii ale cercetării contemporane îşi asumă această idee. De pildă, se vorbeşte despre „câmpul biostructurii moleculare" în biologie, „câmpul conştiinţei" în psihologie, şi chiar despre „câmpul logic" în logica propoziţiilor. În cazul lui Blaga, ideea de câmp este formulată prin analogie cu câmpul magnetic, sau cu cel electric din fizică, în care acţionează un număr determinat de „linii de forţă". Asociind această idee cu ideea de stil, el va vorbi despre câmpul stilistic, ca o „multiplicitate eterogenă (..) şi o diversitate ireductibilă de <factori spirituali>, care ar determina, cu un mănunchi de <linii de forţă>, structura plăsmuirilor ideative" (Blaga, L., 1996,I, p. 181). În cadrul acestui câmp stilistic, liniile de forţă (categoriile abisale) vor modela şi vor dirija, în

chip „intenţional", creaţiile teoretice şi rezultatele observaţiei dirijate. Pentru a întări ideea caracterului intenţional al creaţiei, liniile de forţă ale câmpului stilistic vor fi numite „vectori"; în felul acesta, categoriei i se precizează o anume direcţie, un sens de acţiune Câmpul stilistic devine, deci, o bază largă de vectori ce asigură naşterea unei culturi sau teorii de o anumită orientare, el constituind o bază cosmogenetică a acestora. Văzut aşa, ca realitate dinamică, generativă, câmpul stilistic pune în evidenţă natura inconştientului de a fi o existenţă structurată cosmotic, iar determinarea de „cosmotic" atribuită câmpului stilistic ne atrage atenţia că „Lucian Blaga vede în ideea de câmp nu doar funcţia generativă, modelatoare de cultură, ci şi pe aceea de întreg puternic ierarhizat, suficient sieşi, de integrare a diverselor componente într-un <tot cosmic>, într-un <cosmoid>."(I. Biriş, op.cit., p. 553)

În lucrarea *Ştiinţă şi creaţie*, respingând reprezentarea simplistă, după care cunoaşterea ştiinţifică ar fi autarhică, şi susţinând prealabilul de natură stilistică, ce condiţionează în chip evident în latura constructivă a ştiinţei, Lucian Blaga precizează, totodată, raportul între inconştient şi conştient în actul de creaţie, modul în care spiritul conştient este înrâurit, în actele sale, de vectorii stilistici: „Dar dacă toate categoriile abisale sunt un fel de forţe, atunci s-ar putea spune că, datorită factorilor ce-şi emit energia modelatoare şi călăuzitoare din <inconştient>, spiritul conştient este pus să <creeze> într-un <câmp de forţe>. Să convenim a numi acest spaţiu simbolic-imaginar, în care spiritul conştient activează sub înrâurirea, sub dominaţia categoriilor stilistice, un <câmp stilistic>"(Blaga, L., 1996,I, pp.179,180). Plăsmuirile teoretice ale spiritului, prin care se-ncearcă revelarea unui mister, se constituie deci, într-un câmp stilistic, lucru care afectează până şi nivelul logic al argumentaţiei în ştiinţe. În acest sens, „Istoria ştiinţelor, ca şi istoria filosofiei, sunt pline de mărturii concludente, care dovedesc că şi simpla <argumentaţie> care aspiră să fie strict <logică> apare cel mai adesea alterată în resorturile ei intime de un anume <câmp stilistic>. De fapt, <argumentaţia> ia o întorsătură <creatore> totdeauna numai prin astfel de <alterări>, căci dacă s-ar închista în factura strict silogistică, ea n-ar putea niciodată să evadeze din cercul steril al tautologiei"(Idem, p. 182). Cu alte cuvinte, argumentarea şi derivarea logică sunt ele însele conduse (devenind creatoare) dincolo de tautologie, de anumite înclinări stilistice ale gândirii.

Aşadar, în plan ştiinţific, spiritul omenesc, conştient şi inconştient, creează în mod intenţionat, dirijat de anumite linii de forţă, care sunt categoriile câmpului stilistic, la un moment dat. Că acest câmp are rol determinant asupra creaţiilor ştiinţifice, Blaga o demonstrează tot printr-o analiză istorică a ştiinţei. De pildă, cazul lui Pitagora, matematicianul antichităţii ce a lucrat cu numere, dar care, încadrându-se în viziunea geometrizantă a stilului antic grecesc, a dat cifrelor sale aprecieri calitative şi, în consecinţă, neavând o viziune cantitativistă, nu a putut întemeia algebra. Apoi, prin mai multe exemple, Blaga demonstrează în legătură cu condiţionarea stilistică a ştiinţei moderne. Specificul acesteia constă, pe de-o parte, în promovarea perspectivei cantitative a matematismului şi, pe de altă

parte, în conceperea mişcării ca stare, conform legii inerţiei. Blaga neagă susţinerea după care „noua concepţie despre mişcare ar fi un rezultat direct şi o concluzie absolut stringentă desprinsă din experimente şi aplicarea matematicii"(Idem, p. 117). Ştiinţa modernă nu s-a edificat doar pe baza experienţei, fiind vorba, în plus, despre "idei orientative", precum: spaţiul şi timpul infinite, de genul modelelor atomice ale lui Dalton şi Bohr, mişcarea infinită (Galilei – principiul inerţiei), dinamismul devenirii, selecţia naturală din evoluţionismul lui Darwin etc.

Lucian Blaga analizează descoperirile ştiinţifice din perspectiva unor câmpuri stilistice nu doar pe etape istorice, dar şi pe motive. De exemplu, *motivul atomului* în cultura indiană (Vaişeşika): atomii sunt spirituali, neextensivi, veşnici, indivizibili şi dau naştere elementelor naturii: foc, aer, apă, pământ. Totul stă sub viziunea spaţiului în retragere şi a dinamismului lumii, adică totul se distruge şi reapare ca o iluzie, singura realitate importantă rămânând spiritul suprem Atman-Brahman. La greci, care gândesc plastic, în coordonatele amintite, atomii au forme deosebite sau sunt netezi ca sferă. Europenii au numeroase modele atomice, de la Dalton la Bohr, combinaţia dintre atomi dând eterogenitatea elementelor chimice; totul stă sub semnul individualizării excelent ilustrată în monadologia lui Leibniz (fiecare monadă fiind un atom spiritual unic şi unitar, cu un centru energetic sieşi suficient). Teoria câmpurilor stilistice, în virtutea căreia acestea sunt înţelese ca substraturi funcţionale ale vieţii spirituale şi istorice, devine „o unealtă de cercetare", pe care filosoful o consideră „mai ajustabilă" în cercetarea ştiinţei, a culturii şi a istoriei decât teoria lui Frobenius despre sufletul culturii, sau cea spengleriană privind coordonata spaţială – ca element ultim explicativ, sau teoria dialectică hegeliană, necuprinzătoare pentru evoluţia unor culturi precum cea indiană şi chineză (ceea ce nu e cazul teoriei stilistice blagiene, care leagă, de pildă, descoperirea de către indieni a calculului cu zero şi cu numerele iraţionale de atitudinea „catabasică" a acestora – ca retragere din spaţiu).

Intenţionând, în *Ştiinţă şi creaţie*, adecvarea teoriei despre matricea stilistică la ştiinţă, Blaga este conştient de necesitatea unei clarificări cu privire la faptul că nu întregul demers ştiinţific poate fi inclus şi influenţat stilistic, că ştiinţa se supune normal sistemului categorial universal kantian, dar că, în acelaşi timp, în zona constructivă, a creaţiei, funcţionează categorii stilistice variabile, care nu generează o ierarhie a culturilor, ci doar variaţia specificului lor. Această „zonă constructivă" presupune observaţia dirijată, experimentul ştiinţific, formularea ipotezelor, construirea teoriilor ştiinţifice. La nivelul acestora, observă Blaga, se poate constata că plăsmuirile din ştiinţă nu apar doar în ordine biologic-pragmatică, precum cele ale tehnicii, ci ele apar şi în cadrul unor finalităţi specifice ale spiritului. Omul de ştiinţă este condus de o valoare a adevărului şi a verosimilului, care se constituie ca atare sub presiunea „liniilor de forţă ce străbat câmpul stilistic"; ele se schimbă istoric şi regional.

Fenomenele (naturale, psiho-spirituale, istorice) sunt, desigur, susceptibile de cunoaştere receptivă. Dar, odată identificate aceste fenomene, ele servesc pentru o cunoaştere explicativă, „teoretică", una de adâncime, problematică. Această cunoaştere este constructivă, şi de aceea poartă pecetea unui cadru stilistic. Prefacerile unui asemenea cadru stilistic implică şi prefaceri în perspectiva de abordare a fenomenelor.

De câte ori logica şi teoria cunoaşterii s-au ostenit să cerceteze modurile de care uzează ştiinţa în demersurile ei „teoretice" şi de „observaţie", sau în procesele ei de elaborare ideatică, observă Blaga, s-a crezut necesar să se releve îndeosebi câteva procedee pretins exhaustive ale ştiinţei, precum deducţia raţională, inducţia empirică, intuiţia. S-a constatat însă că ştiinţa – ca atare posedă şi unele articulaţii de structură, ce refuză să fie privite ca rezultând din procedeele amintite. Cum am văzut, pentru Blaga, chiar simpla argumentaţie ce aspiră să fie strict logică apare cel mai adesea alterată în resorturile ei intime de un anume câmp stilistic, adică de un set de categorii mult diferite de cele kantiene, prin nivelul la care funcţionează, prin structura şi funcţia lor. Abia aceste categorii abisale dau seama de dinamica ştiinţei, întrucât doar funcţie de ele se schimbă patternurile cognitive în legătură cu care se desfăşoară cunoaşterea şi creaţia.

Pentru a desemna un fenomen de paralelism între categoriile conştiinţei şi categoriile abisale, Blaga foloseşte termenul de paracorespondenţă. Aceasta subliniază că unele categorii stilistice amintesc „oarecum" de anumite categorii ale conştiinţei, fără să se confunde însă cu ele, pentru că, în natura şi structura lor, cele stilistice sunt inconştiente. Categoriile conştiinţei au menirea să organizeze datele simţurilor, pe când cele abisale trimit la revelarea misterelor, călăuzind spiritul creator în încercările lui de a-şi plăsmui teoretic (şi nu numai) misterele ce refuză să se lase prinse în mod absolut. De pildă, la nivelul conştiinţei acţionează categoria *spaţiu* (aici, Blaga înţelege altceva prin „categorie" decât Kant), care are funcţia de a organiza datele imediate ale simţurilor; la nivelul inconştientului există *orizontul spaţial*, o funcţie categorială cu o structură diferită de „spaţiul" conştiinţei. Orizontul spaţial străbate până la nivelul conştiinţei ca „personanţă", funcţia ei fiind de *orientare* cu sens axiologic, fără să se confunde cu categoria spaţiului peisaj (spaţiu-empiric), ce ajută subiectul să se orienteze în ambianţă. Spaţiul lumii sensibile este extensiv, intuitiv, determinat ca formă şi se confundă cu peisajul. Paracorespondentul său abisal are o structură mult mai determinantă, este infinit – tridimensional sau limitat, ondulat, etc. Tot aşa se pune şi problema categoriei timpului. Spaţiul şi timpul, ca orizonturi ale sensibilităţii conştiente, sunt doar factori integranţi ai obiectelor în sfera conştiinţei. Dimpotrivă, ca orizonturi inconştiente, în raport cu lumea sensibilă conştientă, ele apar ca acte creatoare şi ca structuri care variază în funcţie de colectivităţile istorico-geografice Iată că şi-n acest caz „gândirea duală" este prezentă; categoriile de spaţiu şi timp fiind concepute antinomic: unice şi diferite, universale şi

variabile în același timp, transfigurate prin dublarea nivelelor lor de existență: conștient și inconștient.

Pentru a susține această idee, Blaga face o incursiune la originile științei, de unde desprinde specificitatea conceperii spațio-temporalității în cadrul diferitelor modele ale cunoașterii: matricea stilistică sumero-babiloniană (cu un orizont spațial specific, multiplu geminat, plin de corespondențe și trăind timpul în perspectiva periodicității ciclice), modelul indic (cu înclinarea de a pune la baza existenței „spațiul gol" – ce a făcut posibilă matematica calculului cu zero și cu „numere negative" – ca și conceperea mărimilor abstracte, transnumerice ale algebrei), matricea stilistică greacă (în care predomină ideea de sferă, de spațiu limitat, tendința spre volumuri și plinuri, „constanța temporală", caracterul „cercual", perfect, al mișcării etc.), paradigma galileo-newtoniană (cu accentul pe dinamic, constructiv, cantitativ etc.) etc.

Chiar dacă la nivelul unui câmp stilistic, principala linie de forță este spațio-temporalitatea, să nu uităm că aceasta capătă semnificație stilistică doar alături de celelalte categorii ale inconștientului: categoriile de atmosferă (afirmarea, negare, neutralitate), categoriile de orientare în orizont (anabasic, catabasic, stare pe loc) și categoriile formative (individual, tipic, stihial). De pildă, ideea corpusculelor geometrice corespunzătoare modelului grec de gândire, presupune, alături de orizontul spațial „limitat" și de cel temporal „circular" și tendința formativă tipizantă, afirmarea și anabasicul în orizont, etc. Tocmai plecând de la această unitate în multiplicitate a categoriilor stilistice ajungea să spună Blaga că „dintre teoriile ce se găsesc în circulație cu privire la fenomenul <stilului>, nici una nu poate fi transpusă în termenii pe care îi propunem. Nici una dintre teoriile care se discută nu ne-ar permite să vorbim despre un <câmp stilistic>. Și aceasta fiindcă nici una dintre teoriile în chestiune nu pronunță cuvântul hotărâtor despre o <multiplicitate eterogenă> și despre o diversitate ireductibilă de <factori> spirituali, care ar determina, ca un mănunchi de <linii de forță>, structura plăsmuirilor ideative" (Blaga, L., 1996,I, p. 183,184).

Această înțelegere diferită a stilului pe care o propune L. Blaga însemna pentru filosof o încercare de depășire a unor teorii precum cele semnate de Nietzsche sau Spengler. Lui Nietzsche îi reproșează ideea că orice cultură este, înainte de toate „unitatea de stil artistic în toate manifestările vitale ale unui popor", iar teoriei spengleriene, tocmai reducerea stilul cultural la „viziunea spațială". „Viziunea <spațială>, specifică unei culturi sau unui stil nu este decât una din multitudinea categoriilor care alcătuiesc împreună o matrice stilistică. (...) A încerca, precum Spengler, să reduci o cultură, un sil, la o singură categorie de bază mi se pare o operație tot atât de greșită și strâmtă cum ar fi să reduci categoriile inteligenței la forma de intuiție a <spațiului>.( ) Plăsmuirile de cultură prin care omul își revelează sieși misterele existenței își au și ele complexitatea lor; ele au înfățișare de <cosmoide>"(Blaga, L., 1988, p. 485). Teoriei morfologice

spengleriene i se reproşează şi că reduce totul la forme, în vreme ce, după Blaga, fenomenele culturale implică şi alte elemente, care nu sunt de natură formală. De pildă, este cunoscut rolul metaforei revelatorii şi în creația din ştiințele pozitive, metaforă ce trimite la conținutul creației. Apoi, teoria morfologică are virtuți descriptive, dar nu şi explicative, iar un fenomen cultural, trebuie nu numai descris, ci şi *explicat* De asemenea, această teorie face să derive actul creator din intuiția spațială, situând-o pe aceasta în câmpul conştiinței. Dacă pentru Kant, spațiul este un *apriori* absolut şi constant al intuiției umane, pentru Spengler spațiul este, dimpotrivă, un act creator al sensibilității, variabil de la cultură la alta. Şi pentru Blaga, orizontul spațial este „linie de forță" cu funcție creatoare, numai că el aparține organic inconştientului.

Înțelegerea blagiană a stilului – în legătură cu creația din ştiințele pozitive- diferă, de asemenea, şi de folosirea noțiunii de „stil" din perspectivă logico-epistemologică, ca presupunând „sistemicitatea", „normativitatea" şi „istoricitatea", în unitatea lor formală, şi reprezentând „un sistem de norme metodologice şi de principii călăuzitoare", menit să determine forma de organizare a cunoştințelor, tipul explicației ştiințifice şi tipul de raționalitate corespunzător unei etape în istoria cunoaşterii ştiințifice. Ori, pentru Lucian Blaga, teoria stilului este dependentă de doctrina „noologiei abisale"; cât despre ştiință, în arhitectonica sistemului său, ea nu este inclusă în *Trilogia cunoaşterii*, ci în *Trilogia valorilor*, valorile aflându-şi izvorul în matricea stilistică, sau fiind modelate de aceasta.

În problema pe care o discutăm, raportările critice blagiene au vizat, mai ales, perspectiva neopozitivistă . Considerând ştiința din perspectiva „liniilor de forță ale unui câmp stilistic", filosoful român vizează, cum am mai spus, integrarea ei în ansamblul manifestărilor spirituale ale omului, împotrivindu-se astfel tendinței neopozitiviste de specificare a cunoaşterii ştiințifice, prin ipostazierea unei metodologii, şi dogmatismului scientist la care conducea programul neopozitivist de filosofie a cunoaşterii. Împotriva gândirii neopozitiviste, Blaga consideră, de asemenea, că există un „prealabil" al oricărei reflectări a realității de către om, încât aceasta nu mai poate fi o simplă oglindire. Dacă pentru neopozitivişti, sistemul ştiinței exacte poate fi redus la componente empirice şi logice, susceptibile să fie supuse unui control intersubiectiv, pentru filosoful român, dimpotrivă, ştiința presupune şi un „prealabil" (*a priori* stilistic), o „influență stilistică", ce se materializează în promovarea subiacentă în corpul ştiinței a anumitor „valori", a căror dezvăluire ulterioară o poate realiza doar istoria ştiinței. Oarecum asemănător lui Husserl, Blaga arată că nu o istorie empirică a ştiinței va putea să releve această condiționare a cunoaşterii, ci o istorie care ia în seamă faptul că însuşi accesul la faptele empirice rămâne perpetuu mijlocit de structuri teoretice ancorate în anumite „coordonate stilistice". De aceea, el îşi asumă sarcina de a releva. "mai mult decât s-a făcut, că ştiința europeană este condiționată, ca şi gândirea ştiințifică la alte popoare, de

coordonate stilistice, de coordonate susceptibile de o formulare mai mult sau mai puțin conceptuală"(Blaga, L., 1996,I, pp.10,11).

2.3. Presupoziții filosofico-metafizice ale științei

În lucrarea *Censura transcendentă*, L. Blaga arată că filosofia păstrează permanent "contactul, şi înviorător şi tragic, cu destinul creator al omului"(Blaga, L., 1983, p.445). Ea se angajează, se antrenează şi se integrează acestui destin, atât de firesc, încât orice act personal (moral, artistic, ştiinţific) poate fi considerat expresie a unei atitudini filosofice asumate. Mai târziu, în *Fiinţa istorică*, el va afirma că "Toată filosofia noastră se reduce în fond la o justificare şi la o întemeiere (s.n.) pe mai multe planuri a stării permanent creatoare a omului" (Blaga, L., 1988, p.492). Apoi, prezenţa perspectivei „filosofice", ca un element constitutiv al ştiinţei oricărei epoci, este avută în vedere şi ea în lucrarea *Ştiinţă şi creaţie*, ca şi în *Experimentul şi spiritul matematic*, unde, vorbind, de exemplu, despre "sinteza newtoniană", invocă drept conţinut al acesteia o filosofie matematică a naturii, ce presupune o nouă structură intelectuală, o concepţie metafizică subiacentă şi un nou ideal metodologic. De asemenea, întrepătrunderea strânsă dintre reflecţii generale asupra cunoaşterii ştiinţifice, asupra creaţiei în ştiinţă, şi reconsiderări în metodologia cercetării istorice, această întrepătrundere se impune cu deosebită claritate în această ultimă lucrare, apărută postum.

Invocând schimbarea cadrelor stilistice în trecerea de la ştiinţa antică şi medievală la cea galileo-newtoniană, filosoful invocă (subiacent) şi prioritatea unor prefaceri în ontologie şi filosofia naturii (cu privire la „timp", „spaţiu", „mişcare" etc.), în raport cu „presiunea noilor observaţii şi experimente". În acest sens, în *Ştiinţă şi creaţie* se afirmă că, „întemeierea ştiinţelor exacte cu privire la fenomenele naturale coincide cu întâia rostire a unei concepţii despre <mişcare>"(Blaga, L., 1996,I, p.120). În *Experimentul şi spiritul matematic*, Blaga vorbeşte mai întâi despre influenţa filosofiei antice asupra cercetării naturii, prin cultivarea „staticului", „imobilităţii" şi a ideii de spaţiu limitat, sau despre „coordonatele metafizice ale realismului fizicii aristotelice". Se va opri apoi la influenţa avută de disputa dintre realişti şi nominalişti („cearta" filosofică a „universaliilor") în Evul Mediu asupra „cercetării însăşi a naturii", ca să discute după aceea, pe larg, presupoziţiile filosofico-metodologice ale fizicii galileo-newtoniene.

Precizăm acum că Blaga nu frecventează explicit ideea de presupoziţie, idee care, deşi relativ veche, nu s-a bucurat de o atenţie deosebită decât relativ recent. Cum arată Constantin Grecu, „Prin presupoziţie înţelegem faptul relativ simplu că procesul cunoaşterii nu se desfăşoară într-un vacuum gnoseologic (...), ci aparţine unui context mai general format din cunoştinţe preexistente, ca şi din alte elemente, care-şi pun

amprenta atât asupra procesului însuşi, cât şi asupra rezultatelor sale. Orice asemenea proces admite un set de idei, convingeri, preconcepţii, atitudini, aprecieri. etc. care-l preced. îl declanşează, îl însoţesc, îi dau conţinut" (C.Grecu, 1983,I, p.112). Plecând de la o asemenea înţelegere a presupoziţiei, considerăm că discursul blagian cu privire la cunoaşterea şi creaţia din ştiinţe angajează *implicit* ideea de presupoziţie, şi aceasta încă din perioada primelor scrieri cu caracter filosofic.

În *Cultură şi cunoştinţă*, presupoziţiile iau chipul ideilor anticipate, idei conţinute implicit în alte idei, teorii, „împachetate" în acestea din urmă. „Ideea anticipată cu care omul de ştiinţă operează întocmai ca şi cu o ţintă de realizat – împreună cu fenomenele, în care vrea să-şi concretizeze ţinta – formează <problema propriu-zisă>; construcţia teoretică, prin care se realizează ideea anticipată, corespunde <rezolvării>. (...) Ideea anticipată determină conţinutul rezolvării şi are o însemnătate constitutivă pentru acesta"(Blaga, L., 1922, p.43). Ca presupoziţie, ideea anticipată se află şi la început şi la sfârşitul procesului de cunoaştere, aparţine atât conţinutului cât şi mediului extern al acesteia. În plus, Blaga invocă încă de acum faptul că raportul dintre o idee anticipată (ca presupoziţie - considerăm noi) şi alte idei este asigurat la nivelul unui context, şi aceasta întrucât o însuşire esenţială a „ideilor anticipate" este faptul că ele sunt „mărimi culturale" ce presupun o anumită „variabilitate funcţională". În trecerea de la un mediu cultural la altul. ideea anticipată „păstrându-şi acelaşi conţinut, e în stare să-şi schimbe funcţiunea. Variabilitatea funcţională e un termen în definiţia însăşi a ideilor ca fenomene culturale (...) Există însă şi cazuri când se schimbă <conţinutul>, păstrându-se nemodificată <funcţiunea> unei idei. Atomii lui Democrit se prefac, printr-o uşoară corectură, în atomii lui Dalton – rostul lor se menţine însă în cadrul aceleiaşi necesităţi logico-intelectuale"(Idem, pp.20.21).

Între „ideile anticipate" pe care Blaga le surprinde în lucrarea amintită, unele funcţionează (putem spune azi) ca presupoziţii filosofice, care au asigurat legătura dintre discipline ştiinţifice diferite, ca şi standardele de obiectivitate şi raţionalitate ştiinţifică, ori de natură metodologică. În acest sens el scrie: „Ideea, fără a-şi modifica conţinutul, câştigă uneori proporţiile unui principiu, sau mai bine zis, al unui imperativ, care cere în chip categoric să fie realizat în alte domenii decât acela cu care are legătură imediată." Astfel, ideea mecanicistă creată de Galilei „se va preface mai târziu într-un imperativ. Descartes îi dă acest caracter. Cu glas profetic, el îi adaugă un <trebuie să fie!>. Nu îngăduie naturii decât fapte cari se pot reduce la mişcări, la mase, la atingeri. (...) Ideea mecanicismului şi-a schimbat temeinic funcţiunea: dintr-o expresie logic-constructivă a experienţei, ea devine un principiu impus fenomenelor naturale cu forţa Ideea obţine o nuanţă etică şi în calitatea aceasta seamănă cu acele cari cer înfăptuire în viaţa practică şi socială Modificarea a fost de o importanţă imensă pentru evoluţia ştiinţei. Nu stăm şi astăzi sub sugestia acestei reforme?"(Idem, pp.47,48).

În continuare, încercăm să identificăm în *Trilogii* presupozițiile filosofice blagiene cu rol important în creația științifică, așa cum este aceasta percepută și înțeleasă de către filosoful român. Pentru aceasta, vom urma sistematizarea și sugestiile propuse de Constantin Grecu în studiul amintit: „presupozițiile filosofice ale științei sunt, în principal, de natură ontologică, epistemologică, logică și metodologică"(C.Grecu, 1983,I, p. 121).

În cazul lui Blaga, presupozițiile ontologice și epistemologice pot fi identificate din perspectiva celor două tipuri de *coordonate*: filosofice și metafizice. Coordonatele filosofice sunt: modurile existențiale (ontologice) ale omului – paradisiac și luciferic; coordonatele privind structura esențială a spiritului omenesc (categoriile „receptive" ale conștiinței și capacitățile creatoare ale spiritului omenesc: categoriile abisal-stilistice). Coordonatele metafizice sunt: Marele Anonim, Cenzura transcendentă, frânele stilistice, principiul conservării misterelor și conversiunea transcendentă.

Presupoziția ontologică a cunoașterii și creației în științe este cea a existenței: subiectul uman (ca „existență întru mister și pentru revelare") și obiectul (lumea – ca lume de „mistere existențiale"). Existența umană este înțeleasă de Blaga în limitele omului deplin – luciferic, (în stare și de cunoaștere luciferică ce presupune constructivul, știința). Ea implică specificitatea omului de a exista în orizontul misterului și având tendințe de revelare a misterelor prin cunoaștere conceptuală sau prin creații cu pecete stilistică. Orizontul misterului reprezintă „ambianța absolută a modului uman de a exista". Cum arată Cristian Petru, „caracterul de a fi <mister> nu se poate spune că ar aparține nici doar lumii ca atare, luate în ipoteza strictei obiectivități, ontologice, și nici pur și simplu unui fel subiectiv, și atât, propriu individului, de a vedea sau concepe lumea. Se poate spune că, într-un sens, misterul este rezultatul modalității generice, originare și permanente (ca virtualitate cel puțin), definitorii, a raportului omului cu lumea și cu sine însuși." (C.Petru, !987, p.94)). Este vorba despre raporturi active, interactive, cu lumea, care nu sunt de natură psiho-spirituală sau intelectuală (chiar dacă implică, necesar, și asemenea componente), ci existențială, întrucât, insistă Blaga, apriori-ul ontologic, „implicatul cel din urmă al conștiinței, care se privește în perspectiva misterului", înseamnă „o existență, fără altă determinațiune pozitivă, o existență care-și este sieși un mister și care ia act de un orizont saturat de mistere." Este vorba aici despre „statutul ontologic" al omului luciferic, care face posibilă intenționalitatea revelatorie, problematizatoare, în raport cu „cripticul" obiectelor: orice creație culturală (deci și în cadrul științei) pornește dintr-o intenționalitate revelatorie („luciferică") și, de aceea, ea apare ca un „cosmoid", o „simili-lume" unitară și suficientă sieși, adică orice creație astfel declanșată este, „în final, o lume specială de intenții *revelatorii* și care tinde a se *substitui* lumii sensibile", date sau receptate prin simplă "empirie". Deci, orice construcție ipotetică, orice teorie, presupune, în ultimă instanță, acest statut ontologic al omului luciferic, în stare de intenționalitate revelatorie.

Şi pentru Blaga, considerăm, principala presupoziţie *epistemologică* constă în acceptarea posibilităţii şi creşterii cunoaşterii, chiar dacă numai parţial şi fără a se ajunge la „cunoaşterea pozitiv-adecvată". După modelul kantian, Blaga îşi deschide sistemul filosofic cu fundamentarea teoriei cunoaşterii, stabilind modurile cunoaşterii individuale şi modurile fundamentale ale cunoaşterii din perspectivă metafizică. Pentru nivelul cunoaşterii individuate, filosoful vorbeşte despre o cunoaştere pozitivă, dar disimulatoare de mistere, inadecvată în mod absolut, şi de o cunoaştere-negativ luciferică, adecvată, dar incompletă, căci ea presupune de fapt, „instalarea în mister", sau acceptarea misterului ca atare, varierea calitativă şi adâncirea misterului. Construcţiile teoretice din ştiinţe, ca interpretări şi explicaţii asupra cripticului unor obiecte ale cunoaşterii, îşi află rădăcinile într-un „finalism ontologic" al omului luciferic şi în structura cunoaşterii de tip luciferic.

Cunoaşterea – mai precizează Lucian Blaga – trebuie privită atât ca idee, cât şi ca fapt realizat. Ca idee, ea devine un act de transcendere realizat în cadrul raportului subiect – obiect, căci subiectul se transcende pe sine, "cuprinzând" obiectul de cunoscut. În calitate de act de transcendere, ea este un „nefenomen". Ca fapt realizat, ea devine un fenomen de conştiinţă ce se realizează incomplet: prin cvasi-cunoaştere sau cunoaştere-negativă. Cunoaşterea – ca idee este presupoziţia oricărei construcţii teoretice. Şi pentru că „misterul" este pivotul central al teoriei cunoaşterii la Blaga, „ideea de mister" fiind cea care circumscrie orizontul cunoaşterii de tip II (luciferice), la nivelul căreia se produc teorii explicative, înseamnă că „ideea de mister" este o presupoziţie epistemologică pentru orice demers constructiv din ştiinţe.

În lumina celor înfăţişate până aici, se poate desluşi sensul co-incidenţei de adâncime, structurale, dintre cunoaştere şi creaţie (în ştiinţe, desigur), nu doar ca prestaţii umane de ordin ontologic, dar şi sub unghiul mai specific al epistemologiei, precum şi natura con-substanţialităţii acestora, evidenţiate de filosoful român.

Filosoful recunoaşte, de asemenea, că procesul cunoaşterii şi creaţiei – în ştiinţe presupune şi o serie de importante „presupoziţii logice"(cum le numim acum), fără de care, de fapt, acesta nici nu ar putea fi conceput. Existenţa şi rolul gândirii („intelectului enstatic" cu formele, operaţiile şi legile sale logice) în receptarea şi înţelegerea faptelor de experienţă sunt recunoscute (ce-i drept, mai mult tacit) de filosof în rolul lor pe care tradiţia filosofică însăşi l-a impus. De fapt, operaţiile şi legile logice nu sunt puse-n discuţie de filosof, tocmai pentru că el recunoaşte folosirea lor pe larg în ştiinţă, întrucât natura şi rolul lor sunt în prealabil acceptate, chiar dacă, adesea, în mod spontan, implicit. Ceea ce pune Blaga-n discuţie este în legătură cu necesitatea recunoaşterii limitelor „intelectului enstatic"(logic), atunci când vorbim despre „interpretări constructive" ale datelor de experienţă, atunci când ştiinţa este înţeleasă ca presupunând co-incidenţa de adâncime dintre cunoaştere şi creaţie. În plus, cum am surprins în alt loc al

lucrării, argumentarea şi derivarea logică sunt conduse „dincolo de principiul identităţii" prin intermediul unor determinări stilistice de la nivelul unui „câmp cultural".

În lucrări precum: *Cultură şi cunoştinţă, Cunoaşterea luciferică, Ştiinţă şi creaţie* şi, mai ales, *Experimentul şi spiritul matematic*, Lucian Blaga încearcă să arate (printr-o analiză istorică) cum anume unele idei filosofice valoroase îndeplinesc *funcţii metodologice* în stare să susţină dinamica ştiinţei, să asigure progresul cunoaşterii. Este surprinsă astfel funcţia euristică a filosofiei în punerea problemelor ştiinţifice şi în generarea metodelor de soluţionare. Am văzut cum, în *Cultură şi cunoştinţă* este amintită ideea mecanismului, căreia Descartes îi atribuie o funcţie imperativă. Mai târziu, în *Despre conştiinţa filosofică*, sau în *Experimentul şi spiritul matematic*, este reamintită înrâurirea lui Descartes asupra ştiinţei moderne (inclusiv în sens metodologic). De pildă, negarea vidului şi ideea spaţiului infinit vor presupune şi "funcţii imperative" pentru evoluţia fizicii. Tot aşa, concepţia sa cu privire la proprietăţile întinderii: divizibilitatea, figurabilitatea şi mişcarea, va marca perspectiva ştiinţifică modernă asupra mişcării – ca stare indestructibilă şi va conduce spre utilizarea matematicii în cuplu metodologic cu alte metode. Formulând teza constanţei mişcării (în cosmologia sa metafizică), Descartes va călăuzi gândirea modernă spre formularea principiului modern al conservării energiei, acesta devenind el însuşi principiu metodologic pentru cercetările din ştiinţele naturii. Desigur, referirile lui Blaga privesc şi alte idei filosofice şi pe creatorii lor, idei care, de asemenea, au îndeplinit funcţii metodologice în cercetarea şi creaţia din ştiinţa antică sau galileo-newtoniană.

Acest „prealabil" de natură epistemologică, logică sau metodologică, ce influenţează punerea şi soluţionarea problemelor în ştiinţe, construcţia de teorii, etc., este el însuşi determinat stilistic. Şi aceasta întrucât „cunoaşterea ştiinţifică în general şi orice ştiinţă în parte aparţin culturii umane, care, în fiecare perioadă istorică a dezvoltării sale se manifestă ca un întreg, cu caracteristicile sale generale, care-şi pun amprenta şi asupra fiecărui element în parte" (Grecu, C., 1982, p.164). Or, pentru Blaga, tot ceea ce ţine de cultură presupune matricea stilistică, presupune – în cadrul sistemului său filosofic – „teoria stilistică", adică „ansamblul categoriilor şi procedeelor metodologice care permit evidenţierea fenomenului <stil> şi a eficienţei acestuia în planul creaţiei culturale. (F.si M. Diaconu, 2000, p.269).

Coordonatele metafizice cu rol presupoziţional şi pentru construcţiile din ştiinţele pozitive presupun prezenţa, deopotrivă, a „principiului conservării misterelor" şi a ceea ce Blaga numeşte „conversiune transcendentă". Creaţia şi cunoaşterea sunt transcendent cenzurate, atât la nivelul receptivităţii, cât şi prin „frânele stilistice", din perspectiva principiului conservării misterelor, care frânează elanul luciferic de transcendere în lumea misterelor, în vederea asigurării echilibrului existenţei În acelaşi timp însă, Marele Anonim a sădit în om *tentaţia* adevărului absolut şi-i permite chiar transcenderea prin mister. Ca „soluţie" a acestei antinomii

apare „conversiunea transcendentă a *limitelor* în *valori pozitive*", soluție prin care omul, prin ceea ce creează, se integrează în rânduiala cosmică stabilită de Marele Anonim

Cel care, în epistemologia științei, a orientat atenția asupra „fundamentelor metafizice ale științelor naturii" a fost, cum se știe, Immanuel Kant, care a încercat să furnizeze elementele de construcție necesare edificării unei fizici matematice, care are atât calitatea de a fi conformă cu experiența, cât și pe aceea de a beneficia de o bază metafizică adecvată. Pentru că legile generale ale naturii sunt *apriori*, întrucât provin din intelect, ele fac posibilă știința pură a naturii, fizica pură, ale cărei concepte și principii caracterizează o natură în genere, reprezentând condiții de posibilitate pentru cunoașterea prin experiență a unei naturi determinate. Fizica newtoniană, de pildă, este posibilă pe temeiul principiilor fizicii pure (forma oricărei experiențe posibile), iar pe de altă parte, pe temeiul datelor senzoriale. Astfel că, legile fizicii newtoniene descriu cu obiectivitate o natură determinată. Lucian Blaga dă însă o altă semnificație acestor „fundamente metafizice" ale științei. Luate drept condiții de posibilitate, aceste „fundamente metafizice" sunt privite de Blaga din perspectiva a două antinomii: „Coordonate metafizice – coordonate filosofice" și structura antinomică a spiritului omenesc (categoriile conștiinței – categoriile inconștientului). Pentru a sublinia și mai mult desprinderea (și în această problemă) lui Blaga de Kant, propunem distincția dintre "presupoziție" și "predispoziție", aceasta din urmă trimițând mai ales la caracterizarea unui stil de gândire, ele manifestându-se ca înclinații, ca tendințe (specifice unei anumite culturi) de a alege și a urma anumite "idei anticipate", supoziții ale gândirii etc. De fapt, în cazul lui Blaga, explicația unității profunde dintre cunoaștere și creație, prin care el se desprinde de filosofia gânditorului german, este-n legătură tocmai cu aceste "predispoziții" ale spiritului inconștient.

În anii în care Blaga își concepea opera, unul dintre autorii care s-au ocupat, printre primii, cu problema presupozițiilor a fost R.G. Collingwood. În al său *Essay on Metaphysics* (1944), acesta împărțea presupozițiile în relative și absolute: cele dintâi sunt răspunsuri la alte întrebări (Collingwood s-a ocupat, în special, de presupozițiile întrebărilor), pe când presupozițiile absolute sunt „metafizice", sunt „presupoziții ultime". Receptiv fiind la problematizarea kantiană a relației dintre „criticism" și o „metafizică posibilă", Collingwood apare în filosofie cu proiectul unei „metafizici revizuite", considerând metafizica, pe urmele lui Kant, o sistematizare a conceptelor pure ale gândirii, în raport cu care criticismul oferă doar un reper. Această idee, conjugată cu reflecțiile sale asupra religiei, ce vizează condițiile de posibilitate ale experienței religioase (reflecții marcate și ele de influența kantiană, mai ales prin „postulatele rațiunii practice"), dar și caracterul istoric al creștinismului, îl vor conduce pe Collingwood la înțelegerea metafizicii ca „descriere a presupozițiilor absolute, care se schimbă în mod istoric" Este vorba despre „presupozițiile ce contează ca absolute într-o perioadă de timp".

Trebuie adăugat că autorul britanic tratează presupozițiile (relative și absolute) din perspectiva „logicii întrebărilor și răspunsurilor": orice enunț, ca răspuns, este ulterior unei întrebări și fiecare întrebare presupune o presupoziție. Presupozițiile absolute nu sunt verificabile, utilizarea lor în cadrul științelor constând în eficacitatea lor logică (ce nu depinde de verificabilitatea lor, ci de faptul că sunt presupuse). În lucrarea *An Essay on Philosophical Method*, Collingwood lansează două interogații care amintesc oarecum de discursul blagian: cum funcționează un proces istoric, în care o constelație de presupoziții absolute este înlocuită de către alta, și ce statut trebuie acordat diferitelor constelații de presupoziții absolute care se schimbă istoric? Într-o notă de subsol, filosoful britanic răspunde oarecum încifrat: „presupozițiile absolute ale unei anumite societăți, aflată într-o fază a istoriei ei, formează o structură care este supusă unor <tensiuni> mai mari sau mai mici, tensiuni canalizate în diferite modalități, dar care nu sunt niciodată soluționate. Când acestea sunt prea mari, structura se va prăbuși și va fi înlocuită cu alta. (...). Această schimbare nu este concepută în mod conștient, ci este creată printr-un proces de gândire inconștientă." (A se vedea Florin Lobonț, *Noua metafizică engleză. O regretabilă necunoscută.*, 2002, cap. II!) Desigur, „gândirea inconștientă" nu are în acest caz semnificația pe care o are la Blaga, ci are sensul de „cunoaștere implicită" ce reclamă o expresie explicită. De asemenea, în analiza pe care o întreprinde asupra evoluției științei în secolul al XVII-lea, spre a identifica unele „presupoziții absolute", Collingwood surprinde și el acele constante – pe care Blaga le numește „stilistice" („natura lucrează potrivit unor legi relaționale"; „lucrurile din natură sunt măsurabile", etc.). Numai că Blaga vede în ele „constante ale spiritului inconștient", cu funcție modelatoare și cosmogenetică. În plus, nu aflăm la Blaga o abordare explicită a naturii și semnificațiilor presupozițiilor.

Unele similitudini cu doctrina lui Collingwood asupra presupozițiilor le aflăm la alt autor român, Eugen Sperantia, care abordează presupozițiile tot din perspectiva unei logici a întrebărilor și răspunsurilor, autorul român tematizând, de asemenea, în legătură cu dinamica procesului interogativ și cu rolul „postulatelor" (sau presupozițiilor gândirii) în actul cunoașterii, sau în legătură cu raportul dintre semnificația unei întrebări și necesitatea analizei făcută presupozițiilor acesteia. În plus, acest gânditor manifestă o preocupare adâncită în vederea sistematizării strict logice a judecăților interogative.

Pentru Eugen Sperantia, elementele prealabile ale cunoașterii științifice („postulate"), ca mulțime a lor, constituie o metafizică. „În orice gândire, în orice întrebare și în orice soluție a unei probleme, noi implicăm, de obicei chiar fără să ne dăm seama, unele afirmații, unele credințe care n-au nici un temei prealabil, care nu par a fi decât simple supoziții gratuite și arbitrare, dar care nu valorează decât prin consecințele admiterii lor (...); gândirea noastră se derulează pe căi fixe și netransgresabile, care-i sunt impuse de altceva decât gândirea însăși· acestea sunt atitudini prealabile care n-au un adevărat caracter <rațional>(...) Ele formează condițiile generale și obligatorii ale oricărei cunoașteri, ale oricărei experiențe și deci ale oricărui

comportament conştient al nostru"(cf.Grecu, C., 1986,I, p.138,139). Descoperim, desigur, în acest fragment câteva elemente ce amintesc de discursul blagian, numai că, repetăm, originea şi semnificaţia lor au legătură (la L. Blaga) cu matricea stilistică.

Despre „nevoia de metafizică a ştiinţei" şi cu referire la prezenţa „perspectivei metafizice", ca un element constitutiv al ştiinţei oricărei epoci, va vorbi şi Grigore Moisil, într-un studiu din 1940, „Determinism şi înlănţuire": „Suntem de părere că ...nici o ştiinţă fizică nu a putut evita să se dezvolte într-o ontologie, după cum, am adăuga, ştiinţele matematice nu se pot dezvolta fără o prealabilă epistemologie"(Moisil, Gr., 1940, p.20). Moisil afirma aceasta, plecând de la caracteristicile noii „ştiinţe a structurilor" (în raport cu „ştiinţa metrică"), deci în spaţiul matematicii, pe când Blaga discută despre prezenţa coordonatelor ontologice şi epistemologice ale ştiinţei din interiorul unei filosofii a stilului şi a "cunoaşterii transcendent-cenzurate".

3. PERSPECTIVA CULTURAL-METODOLOGICĂ ASUPRA ŞTIINŢEI

Ca orice filosof, Blaga este preocupat de la început de metodă şi de o explicitare a acesteia. Pentru că orice filosofie este „reîntemeiere" sau „autoîntemeiere", actul de concepere al unei filosofii începe cu „vârtejul premiselor", apoi se face un salt, printr-un act de optare-ca act de anticipare metodologică, urmând realizarea sistemului. Metoda este, la început, mai puţin clară, dar pe măsură ce se elaborează sistemul ea se „luminează" şi poate fi explicitată. În acest sens, în lucrarea *Despre conştiinţa filosofică*, Blaga spune: „ La origine, nici un filosof nu poate să-şi justifice metoda decât într-un chip suficient de precar. Metoda se justifică doar ulterior, prin însăşi punerea ei în exerciţiu. Metoda se legitimează mai mult *de facto* , prin puterea ei de a organiza datele cunoaşterii şi de a clădi o lume."(Blaga, L., 1983, p.108). Faţă de filosofi, oamenii de ştiinţă se găsesc angajaţi de la început într-un „sistem de procedee , înjghebat încetul cu încetul, prin colaborarea de sute de ani a generaţiilor de înaintaşi"(Idem, p.107). Deosebirea aceasta va fi prelungită prin referirea la distincţiile dintre „metodă" şi „metodologie", filosoful român având grijă să delimiteze semnificaţia şi utilizarea lor în ştiinţele particulare, pe de-o parte, şi în filosofie, pe de altă parte.

Atunci când va întreprinde analiza cultural-istorică asupra discursurilor, deopotrivă filosofice şi ştiinţifice, fie prin „purismul metodologic", fie printr-o „expansiune metodologică", Blaga se va afirma ca susţinător al acesteia din urmă, adică al folosirii mai multor metode, care, „luminând obiectul din mai multe unghiuri", oferă posibilitatea cuprinderii sale cât mai complete şi mai adânci. Interesat de posibilitatea unei surprinderi cât mai ample a existenţei şi convins fiind că metodele modifică realitatea în mod calitativ, Blaga îşi pune şi problema îmbogăţirii metodologiei, mai întâi în teoria cunoaşterii, apoi în filosofie-în general.

În teoria cunoaşterii, constatând că s-au folosit mai ales metodele: logică, psihologică, sociologică şi biologică, filosoful se-ntreabă dacă n-ar fi binevenită şi o „metodă culturală" În acelaşi sens va introduce mai târziu sintagma de valoare euristică deosebită-*câmpul stilistic*-în stare să exprime explicit intenţia sa de a demonstra că *istoria ştiinţei* şi *filosofia culturii* pot aduce lumini pentru problematica filosofică a cunoaşterii, îndeosebi pentru elucidarea locului factorilor culturali în gândirea ştiinţifică. De aceea, preocupat de statutul şi funcţiile ştiinţei, Lucian Blaga studiază stăruitor, din perspectiva filosofică ce-i este proprie, mai ales premisele istorico-culturale şi caracteristicile ştiinţei de tip modern, care, printre alte specificităţi, presupune şi un proces amplu de expansiune metodologică, prin care omul modern şi-a propus să reformeze structurile intelectului şi să reformuleze conceptele acestuia, să dezvolte o nouă abordare a existenţei, o abordare în care matematicii să-i revină un rol important.

Cum se ştie, termenul de *metodă* provine din grecescul „methodos“, fiind încetățenit ulterior în mai multe limbi europene. Etimologic, el înseamnă „urmărirea unei căi“, parcurgerea unui anumit efort, pentru a atinge un scop care poate fi „practic“, sau poate să țină de cunoaştere. Gânditorii moderni au conferit două accepțiuni acestui termen, accepțiuni învecinate ,dar delimitate·

- cale prin care se ajunge la un anumit rezultat, ce n-a fost fixată înprealabil, într-un mod sistematic şi reflectat;
- program ce reglează împrealabil o suită de operații de îndeplinit şi care semnalizează, de la-nceput, unele căi greşite, ce trebuie evitate în vederea unui rezultat determinat. Această a doua accepțiune va fi avută în vedere şi de Lucian Blaga.

Metodologia este teoria structurării şi prestației metodelor şi presupune o analiză şi o critică a procedeelor de cunoaştere. Cum aprecia Christoph Sigwart încă din 1924, „Sarcina metodologiei este de a indica procedeul prin mijlocirea căruia , plecând de la o stare dată a reprezentării şi conştiinței noastre, prin aplicarea activităților de gândire ce ne stau la dispoziție de la natură, s-ar putea atinge deplin sensul pe care şi-l pune gândirea umană, adică prin concepte deplin determinate şi judecăți deplin întemeiate.“(cf. A.Marga, 1991, pp.17,18). Față de logică, plasată la nivelul conexiunilor formale, metodologia are-n vedere aspectul material al cunoaşterii, pe fondul căruia delimitează un alt aspect formal. Potrivit aprecierii lui A. Marga, ascensiunea mentalității şi a filosofiei analitice a întărit însă preferința pentru logică, în dauna interesului pentru metodologie. Si aceasta întrucât, în filosofuia analitică din prima perioadă a secolului XX s-a exprimat mai întâi preferința pentru cercetarea problemelor demonstrației şi „falsificării“, ale explicației ştiințifice şi formării teoriei, între metodele de lucru ştiințific, elementare, preferându-se definiția. Deşi preocuparea pentru metodologie s-a menținut în legătură cu nevoile cercetării empirice din ştiințele particulare, a fost neglijată totuşi metodologia generală, ca teorie a metodelor, ca „ştiință pragmatică“ ce poate indica aşa numitele condiții de posibilitate ale ordonării eforturilor de cunoaştere În timp ce logica pleacă de la propoziții, metodele sunt producătoare de propoziții, prin studiul faptelor. Or, tocmai acest studiu e necesar spre a se pune în evidență sporul cunoaşterii în spațiul ştiințificului.

Într-un asemenea context apare şi se dezvoltă "abordarea metodologică a ştiinței" de către Lucian Blaga, pentru care metodele sunt legate de interese de cunoaştere , ce iau naştere înnăuntrul unor acțiuni prin care se asigură reproducerea culturală a vieții , " o reproducere " ce presupune în acelaşi timp, o adâncire în misterul existenței, "prin revelarea disimulată a acestuia". Blaga sugerează şi faptul că înțelegerea metodelor şi a metodologiei poate fi privită şi din perspectiva scopului cunoaşterii, ce presupune realizarea unui sistem de cunoştințe apt să explice fenomenele realității Numai că , adaugă filosoful, filosofia nu caută doar explicații, ci şi semnificațiile pentru om ale explicațiilor. Filosofia include mereu o

interpretare din perspectiva întregului existenței. Şi cercetătorul din ştiințele particulare oferă o interpretare, pentru a semnifica, dar interpretarea sa nu este unica posibilă şi este relativă la un domeniu determinat al cunoaşterii ştiinţifice În acest punct devine limpede nu doar necesitatea metodelor, dar şi necesitatea metodologiei filosofice..

Spre deosebire de neopozitivism, care cultivă "analiza logic-structurală" a ştiinţei, Blaga este preocupat de o "analiză materială", deci de metodologie, fără să manifeste însă interesul pentru ipostazierea unei metodologii, inclusiv prin izolarea ei de contextul de geneză şi de aplicare. Elare în vedere -cum am mai subliniat- integrarea ştiinţei în ansamblul manifestărilor spirituale ale omului. Pentru aceasta, nu triază cunoştinţele, mânuind canalele cunoaşterii experimental-analitice, ci aplică "optica stilistică" în înţelegerea cunoaşterii ştiinţifice.

Programul metodologic blagian a fost formulat concis în lucrarea *Cultură şi cunoştinţă* (1922), în felul următor: " Teoria cunoaşterii a întrebuinţat, pe rând, metoda logică, psihologică, biologică, sociologică. N-am putea-o îmbogăţi cu o metodă mai puţin încercată: cu cea culturală?" (Blaga, L., 1922, p.1) Iar în finalul acestei lucrări, ce deschide o nouă perspectivă asupra abordării ştiinţei, Blaga va spune că "<Teoria cunoştinţei> e în parte un capitol al <filosofiei istoriei>, sau, mai restrâns, al <filosofiei culturii>" (Idem, p.80)

În opera sa ulterioară tezei de doctorat, plecând de la premisa că, atât construcţiile teoretice, cât şi observările sistematice ale naturii, sunt modelate de liniile de forţă ale unui câmp stilistic, Blaga realizează (mai ales în lucrările: *Ştiinţă şi creaţie* si *Experimentul şi spiritul matematic*) o amplă analiză comparativă între ştiinţa de tip antic şi ştiinţa modernă, o analiză prin care vrea să evidenţieze faptul că "ştiinţa întruchipează, înainte de toate, un stil". Acest lucru apare evident mai ales atunci când filosoful, realizând o abordare cultural-metodologică a genezei şi evoluţiei ştiinţei moderne, propune conceptul de "suprametodă", ce călăuzeşte amplul proces al expansiunii metodologice, suprametodă despre care spune că reprezintă "o matricitate care funcţionează în sânul ştiinţei ca o stare de vitalitate într-un organism". Cum arată Dragoş Vaida, "prin suprametodă reapare imperativul categoric stilistic al matricei stilistice"(Vaida, D., 1987, p.236).Totodată, propunându-ne, pentru înţelegerea fizicii moderne, nu apelul la o metodă specială, unică, ci la o nouă conştiinţă metodologică, o nouă strategie epistemică, o nouă modalitate de organizare a metodelor pe principiul matematismului, care le reglează şi le determină relaţia lor cu realul, Blaga ne propune, de fapt, luarea-n considerare a unor "dimensiuni metafizice" ale fizicii, acelea care justifică şi fundează rolul ordonator al "spiritului matematic". Suprametoda este transmatematică şi acceptată postulatoriu, este o dimensiune transempirică şi intuitivă a imaginaţiei teoretice, ea circumscriind "principiile metodologice ale unei constituţii nescrise" (Blaga, L , 1983, p.644).

Pentru a tematiza în legătură cu "suprametoda", înțeleasă ca principiu coordonator inconştient, ce asigură unitatea universului metodologic specific ştiinței galileo-newtoniene, filosoful român are nevoie de ceea ce el numeşte "metoda istorică". Prin apelul la aceasta, Blaga vrea să impună ideea că premisa esențială necesară oricărei revoluții ştiinţifice de mare anvergură este cea a existenței unei modificări, a unei prefaceri a coordonatelor stilistice proprii unei culturi la un moment dat.

Marile revoluții ştiinţifice trebuie privite drept urmări şi manifestări ale unor revoluții intelectuale mai profunde, de modificare a matricilor stilistice existente la anumite momente date, manifestări care afectează trăsăturile definitorii ale spiritelor generale ale culturilor respective. "Se poate afirma cu toată hotărârea -argumentează el- că în perspectivă istorică vor prinde relief şi unele particularități ale gândirii ştiinţifice moderne, cu totul neglijate din partea filosofilor, care au început să definească ştiinţa de tip galileo-newtonian. Analiza structurală a acesteia prea s-a făcut într-o formă directă, după criterii ţinând exclusiv de logică şi teoria cunoaşterii."(Idem,p.624).

Analiza istorică a fost confruntată din capul locului cu problema genezei ştiinţei moderne. L.Blaga a refuzat să admită susținerea după care ştiinţa modernă s-ar fi născut ca urmare a unei inițiative asumate în planul logicii cercetării. El era de acord că o asemenea inițiativă ar fi putut favoriza constituirea ştiinţei moderne, dar nu ar fi putut duce, singură luată, la această constituire. Căci, pe de o parte, ştiinţa modernă a presupus nu doar apariția unei metode, ci şi o nouă organizare a metodelor. Diferența dintre ştiinţa antică şi cea moderna nu se reduce, de fapt, la metodă. În ultimă instanţă, cele două tipuri de ştiinţă utilizează cu aproximație acelaşi registru de metode. Diferența reală şi profundă dintre ele ar sta - după Blaga - în aceea că "metodele utilizate în ştiinţa greacă rapsodic şi în devălmăşie întâmplătoare apar în cadrul ştiinţei galileo-newtoniene regrupate, potrivit unei suprametode, cu totul absentă în gândirea antică"(Idem, p.625). Cum arată Andrei Marga, "*Experimentul şi spiritul matematic* a asimilat suprametoda cu un postulat, rămas adesea tacit şi, în orice caz, inaccesibil metodologiei pozitiviste de cunoaştere. Acest postulat comandă o anumită orientare în crearea, desfăşurarea şi selecția metodelor - concordanța cu abordarea calculator-cantitativistă a obiectelor" (Marga, A., 1987, p.302).

Dacă preocuparea pentru fenomenul ştiinţific a constituit o permanență a gândirii blagiene, cercetarea întreprinsă de filosof a avut mereu ca finalitate surprinderea eficienței reale, concret istorice, a factorilor de natură stilistică, ce legitimează spiritul omenesc şi modelează în mare măsură plăsmuirile culturale. Cu alte cuvinte, istoria ştiinţei îl interesează pe Blaga ca izvor de material ilustrativ pentru teoria sa "stilistică", potrivit căreia, cele mai de seamă fapte ştiinţifice pot fi înțelese şi explicate numai prin integrarea lor în anumite coordonate stilistice. Analiza istorico-metodologică este, deci, integrată unui demers în spațiul filosofiei culturii, care are ca nucleu "teoria stilului".

3.1. "Metoda culturală" şi "analiza istorică" în abordarea ştiinţei

Pentru Lucian Blaga, conceptele de "istorie" şi "cultură". "creaţie" şi "cunoaştere" sunt în strânsă legătură cu "mutaţia ontologică" proprie omului "care se află în orizontul misterului şi pentru revelare" (omul deplin, "luciferic"). *Istoria* (istoricitatea) reprezintă dimensiunea fundamentală a omului deplin (luciferic) şi apare odată cu el. Ea nu e o consecinţă a acestui "mod ontologic", precum cunoaşterea, ci este însuşi acest mod ontologic, atunci când se realizează cu suficientă intensitate ca să poată fi privit în sine şi pentru sine. Istoria (sau istoricitatea) constituie deci "modul de desfăşurare în spaţiu şi în timp a existenţei umane" în *plenitudinea* ei. Pentru că istoria înseamnă împlinirea omului ca atare, expresia ei primă este *cultura.* Fundamentele prime (metafizice) ale culturii se află în modul ontologic specific (luciferic), deci, în "omul - ca desfăşurare istorică". Întrucât omul a apărut în procesul creaţiei – ca "generare disanalogică" a lumii de către Marele Anonim, istoria şi cultura omului trebuie originate în "principiul cosmologic al conservării misterelor", principiu manifestat prin două căi (sau mijloace): censura transcendentă şi frânele stilistice. În felul acesta, condiţiile istoriei şi ale culturii trebuie plasate (metafizic) în chiar perioada precosmică a genezei, când Marele Anonim hotărăşte apariţia acestor două condiţii-mijloace. De aceea. Blaga spune că istoria apare ca fiind o *compensaţie* pe care Marele Anonim o dă lumii pentru "răscumpărarea vinei sale faţă de creatură, marea mutilată" (Blaga, L., 1988, p.181).

Apariţia omului înseamnă apariţia conştiinţei umane, "cea mai complexă existenţă din câte există". Prin ea, omul îşi înţelege condiţia (luciferică), plasarea sa într-un orizont al misterului, iar aceasta numeşte însăşi "mutaţia ontologică" proprie omului "ca existenţă întru mister şi pentru relevare". Odată cu această mutaţie ontologică se adaugă "garniturii" conştiinţei o a doua "garnitură" a spiritului inconştient – categoriile stilistice. În felul acesta, omul apare ca fiind fiinţa cea mai complex structurată din univers, fiinţa care cunoaşte cum îi apar lucrurile cu ajutorul categoriilor conştiinţei, dar care, în acelaşi timp îşi manifestă "condiţia", prin puterea sa de a crea "într-un cadru stilistic" şi de-a se-mplini ca fiinţă istorică. Istoricitatea este, deci, o dimensiune fundamentală a omului deplin, care creează şi cunoaşte , în relativitate. Tragică şi "măreaţă" în acelaşi timp, ea îşi are temeiul în această existenţă umană, înzestrată cu modul cel mai înalt ontologic şi cu posibilitate de creaţie nelimitată, dar frânată de "supreme finalisme metafizice, limitative şi restrictive" (Idem, p.510). Istoria trebuie, deci, înţeleasă în lumina celor trei coordonate proprii filosofiei blagiene: modul ontologic, censura transcendentă şi matricea stilistică – cu coordonatele sale proprii, toate văzute din perspectiva omului. Fiind înţeleasă ca "modul plenar de realizare a omului", expresia cea mai elocventă a istoriei este cultura

Ca *expresie* a modului ontologic uman. *cultura* înseamnă *creaţie*: ea cuprinde, deci, ansamblul creaţiilor ştiinţifice (ipoteze şi teorii constructive),

metafizice, artistice, etice, mitice şi religioase, care se realizează ca urmare a încercării de revelare a misterului, în orizontul căruia se află omul luciferic. Blaga vorbeşte, în acest sens, despre condiţiile *specifice ale culturii*:

a) să fie creaţie realizată în orizontul misterului;

b) creaţia să apară în cadrul unei matrice stilistice abisale;

c) creaţia să poarte, de asemenea, pecetea metaforicului.

Creaţia revelatoare este, deci, calea prin care ceva din misterul lumii este "înlocuit" prin valori culturale. Aspectele "fireşti" ce caracterizează orice creaţie, deci şi pe cele din spaţiul ştiinţelor pozitive, sunt următoarele:

- creaţia presupune o intuiţie de revelare a misterului; ea foloseşte un material metaforic (cuvinte, concepte-imagini, sunete, etc.); imediatul este depăşit prin "stilizare"; între actul revelator al creatorului şi transcendenţă se interpun, ca frâne, categoriile stilistice abisale.

Ca domeniu al creaţiei spirituale umane, *ştiinţa* cuprinde un ansamblu de ipoteze şi teorii, ce urmăresc explicarea unor părţi sau domenii ale existenţei. În lucrările de maturitate, Blaga va privi în profunzime rolul ştiinţei, atât ca element constitutiv al creaţiei culturale, cât şi raportată la conştiinţa filosofică sau la cunoaşterea luciferică. Privită ca formă a creaţiei, ea trebuie raportată la matricea stilistică, cu categoriile ei abisale. Din acest punct de vedere, ea apare ca expresie a unui stil spiritual. Dacă ştiinţa ar rămâne în aria strictă a argumentării logice, spune Blaga în *Ştiinţă şi creaţie*, ea ar risca să fie o simplă tautologie şi nu construcţie. De aceea, o construcţie ştiinţifică presupune un "salt peste gol" (hiat), înfăptuit cu ajutorul unor "înclinări stilistice ale gândirii", care "conduc" inconştient inclusiv argumentarea logică.

A construi în acest domeniu al creaţiei culturale, presupune "a lumina" obiectul din mai multe unghiuri, a-ncerca să-l cuprinzi cât mai complet şi mai adânc, ceea ce presupune utilizarea *metodelor*, drept căi de ajungere la anumite rezultate, un fel de programe ce reglează în prealabil o suită de operaţii de îndeplinit. Asemenea "programe" sunt în legătură cu o anumită *conştiinţă metodologică*, ea însăşi reflex al unui "prealabil stilistic", inconştient. Cum am mai spus, teoria structurării şi prestaţiei metodelor, analiza şi critica procedeelor de cunoaştere, numesc metodologia. *Abordarea metodologică* a ştiinţei reprezintă în cazul lui L. Blaga un capitol foarte important din "filosofia ştiinţei", pe care acesta o conturează mai ales în lucrările *Ştiinţă şi creaţie* şi *Experimentul şi spiritul matematic*. Cum arată şi F. Diaconu şi M. Diaconu în *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga*, "În viziunea lui Blaga, filosofia ştiinţei cunoaşte o fundamentare în câmpul stilistic şi metaforic" (F. şi M. Diaconu, 2000, p.128), ceea ce înseamnă că însăşi această abordare metodologică a ştiinţei este fundamentată stilistic şi metaforic. În plus, în raport cu cele spuse până acum, considerăm că modalitatea primă de explicitare şi exersare a metodologiei sale trebuie să fie plasată în legătură cu utilizarea "metodei culturale", în indestructibila unitate a acesteia cu "analiza istorică" a genezei şi evoluţiei ştiinţei. De asemenea, în amplele incursiuni pe care le face, din perspectiva sa, în istoria

științei antice și moderne, Blaga surprinde și cum evoluează metoda însăși, ca și datele specifice metodologiei fizicii antice și / sau moderne. Pe scurt, - metodologia fizicii antice prezintă următoarele caracteristici:

- pornește de la senzorial și se bazează pe observația empirică;
- observația e completată cu "experimentul incidental", utilizat fără o explicitare prealabilă;
- se folosește calea cunoașterii de la inducție la deducție (de la concret la abstract), pentru a ajunge la "concepte generice";
- la Aristotel, în special, se întâlnesc *uneori* "legi", presupuse a fi generale, cărora Stagiritul le dă expresii "în spirit matematic";
- se folosește din plin metoda analogiei;
- se teoretizează prin speculativ și în legătură cu o viziune cosmologică largă, nu fragmentară.

Comparativ cu fizica antică, știința galileo-newtoniană modernă presupune următoarele trăsături metodologice:

- spațiul și timpul – cadre de ansamblu ale realității – sunt "ajustate" astfel încât să fie matematizabile;
- observația empirică devine observație dirijată de o idee și e folosită în "cuplu" cu matematica;
- experimentul se face în spirit matematic, calitativul fiind redus la cuantificabil;
- legile și conceptele relaționale iau aspectul matematic, indiferent cum se obțin, inductiv sau prin procese teoretice;
- teoretizarea se face prin "concepte-imagini", unele fiind adevărate "antinomii transfigurate", pe un plan transempiric, concepte-imagini ce sunt susceptibile de a fi matematizate;
- dezvoltarea și lărgirea *sistematică* a cunoștințelor se realizează tot în spirit matematic etc.

Dacă știința antică are o viziune statică, frecventează ideea de "spațiu limitat", finit, folosește concepte generice și vede mișcarea doar ca schimbare, în știința modernă, spațiul și timpul se dezmărginesc, mișcarea este considerată un atribut fundamental al existenței, iar viziunea asupra naturii se fragmentează spre a fi verificabilă experimental.

L. Blaga ajunge la asemenea constatări, cu privire la schimbarea trăsăturilor metodologice din cadrul științei. sau referitor la schimbarea însăși a modului de a gândi raportarea la existență, doar utilizând el însuși *metoda culturală* "și" *analiza istorică*, cărora le află întemeierea în metafizică, cum am mai spus (inclusiv în sensul că "metafizica stilului ia forma unei metafizici a istoriei" – cum susține filosoful în *Ființa istorică*).

Prin această abordare cultural-istorică a științei, Lucian Blaga se delimitează de perspectiva susținută de către filosofii de formație și orientare logică, potrivit cărora, structurile de bază ale științei teoretice și schimbările lor în timp ar putea fi surprinse și redate în ceea ce au ele esențial, exclusiv prin mijloacele limbajului logicii și matematicii. Parțial, el se delimitează și față de filosofia tradițională a științei, ale cărei surse și temeiuri sunt în mod

declarat istorice. Potrivit acesteia, teoreticianul ştiinţei porneşte de la o reprezentare mai mult sau mai puţin *apriori* asupra metodei cunoaşterii ştiinţifice, pe care încearcă apoi să o întemeieze prin raportare la episoade istorice, care au fost de fapt confecţionate în lumina acestei reprezentări. Cum arată Mircea Flonta, "asemenea teorii ale ştiinţei nu au, în realitate, o bază istorică" (Flonta, M., 1994, p. 85). Lucian Blaga, deşi nu urmăreşte prin "analiza istorică" desprinderea anumitor trăsături şi caracteristici universale ale cunoaşterii ştiinţifice şi ale dezvoltării ei istorice, ca-n cazul orientării aşa-zis tradiţionale din filosofie, cu privire la istoria ştiinţei, ci o mai bună înţelegere a complexităţii şi varietăţii situaţiilor de cunoaştere ştiinţifică, totuşi, nu se poate nega că-nregistrăm în analizele sale şi o anumită manipulare a faptelor istorice funcţie de consideraţii de sistem (filosofic). Cu toate acestea, discursul său este purtat constant cu grija de a-şi sprijini afirmaţiile pe studii istorice de caz, lucru evident pe-ntreg parcursul operei sale: de la *Cultură şi cunoştinţă* (1922) până la lucrarea postumă *Experimentul şi spiritul matematic*

Precizăm, de asemenea, că această perspectivă culturală îmbrăţişată de Blaga are efect şi asupra modului în care filosoful se raportează la cunoaştere, în general. De fapt, analiza conceptuală, raţională, în spiritul teoriei categoriale şi a metaforicului, i-a oferit filosofului român posibilitatea evidenţierii, desfăşurate raţional, explicit, a diferitelor tipuri de cunoaştere şi a modurilor specifice de creaţie. În plus, în teoria sa asupra cunoaşterii, această *analiză culturală* l-a condus spre admiterea cu titlu autentic de "cunoaştere" a tuturor modalităţilor şi formelor prin care fiinţa omenească încearcă să se raporteze cognitiv la existenţă. Aşa cum subliniază şi Cristian Petru, pentru Blaga, sarcina teoriei cunoaşterii stă în "a examina şi a explica întreaga varietate a manifestărilor de intenţie cognitivă ale omulu". Filosoful român frecventează astfel "un concept lărgit şi flexibil, plural, neexclusivist şi nereducţionist al cunoaşterii, concept căruia îi corespunde o concepţie gnoseologică liberă de partizanat şi normativism. Deşi preocuparea sa centrală au constituit-o formele de "cunoaştere înţelegătoare" (cele ale cunoaşterii prin mijloace intelectuale: concept, idee, teorie), atât cele filosofice, cât, mai cu seamă, cele ştiinţifice, el a respins statornic ideea privilegierii uneia dintre modalităţile de cunoaştere, a vreunei forme, direcţii, metode etc.(...). Corelatul metodologic cel mai semnificativ al unei asemenea atitudini a constat în abordarea tuturor faptelor de cunoaştere luate în cercetare numai din unghiuri analitice şi constructive (structurale, tipologice, formale, etc.), fără a angaja, în prealabil sau direct, chestiunea <adevărului> ori <falsităţii> rezultatelor diverselor forme de cunoaştere" (C.Petru, în *Dicţionarul operelor filosofice româneşti*, 1997, p.257). În acest sens, ideea adevărului "plăsmuit", raportat la calitatea umană de a "crea" (identificat în *Ştiinţă şi creaţie* cu verosimilitatea), care-i de fapt un "echivalent al adevărului". trimite mai degrabă la "constructivitatea" din planul cunoaşterii, decât la analiza logică a rezultatelor acesteia. Plăsmuirile ştiinţei apar în cadrul unei finalităţi specifice a spiritului. Omul de ştiinţă e condus de o

valoare a adevărului şi a verosimilului, care se constituie ca atare sub presiunea "liniilor de forţă ce străbat un câmp stilistic"; ele se schimbă istoric şi regional. Desigur, în raport cu teoriile devenite clasice în vremea sa, o asemenea perspectivă poate fi numită uşor (aceasta şi din uşurinţa gândului) eretică. Dar, aceasta doar pentru că fiecare interval de timp este pregătit să perceapă doar ceea ce poate el singur să contrazică.

Expresia "*analiză culturală a cunoaşterii pozitive*" apare prima oară în *Cultură şi cunoştinţă* (1922), atunci când filosoful întreprinde o analiză asupra structurii interne a problemelor ştiinţifice. Dar, cum am mai spus, acest tip de analiză este în legătură cu intuiţia "unităţii formelor culturii", ale cărei prime indicii apăruseră într-un articol din 1916, *Intelectualismul în filosofie*. Aplicarea metodei culturale la studiul ideilor elaborate de spiritul omenesc îl conduce pe Blaga spre concluzia că există o variabilitate funcţională a lor de-a lungul istoriei, în condiţiile în care conţinutul lor poate rămâne neschimbat. "Legea" acestor "mutaţiuni funcţionale" este dobândirea valorii maxime, a funcţiunii celei mai adecvate pentru fiecare idee. În *Cultură şi cunoştinţă*, Blaga spune: "Înţelegem prin «funcţiunea unei idei» tocmai această «activare» a ideii în cadrul uneia din atitudinile posibile ale omului faţă de viaţă şi lume; sau metaforic – întrebuinţarea ideii ca "organ" al uneia din nenumăratele nevoi creatoare ale omului" (...) "Variabilitatea funcţională a ideilor ca mărimi, ca fenomene culturale, nu e întâmplătoare, ci e o însuşire distinctivă a lor" (Blaga, L., 1922,.p.10,17).

Cu privire la "legea valorilor maxime", filosoful adaugă: "Noi nu vorbim însă despre *geneza* ideilor, ci despre raportul dintre ideile *date* şi spiritul omenesc. Şi în privinţa aceasta am descoperit un proces care se repetă necontenit în istorie. Este cel definit prin legea valorilor maxime: spiritul omenesc are tendinţa de a stabili pentru ideile sale *date* – acele funcţiuni în care ideile îşi ajung valoarea maximă. E un proces care nu are de-a face cu naşterea ideilor; un proces ce se începe abia după ce ideile, în conţinutul lor, sunt fixate" (Idem, p.35). Ideile a căror valoare este considerată a fi "maximă" (într-un domeniu şi-ntr-un moment cultural-istoric determinat) dobândesc ceea ce filosoful numeşte *funcţie imperativă*. Asemenea idei călăuzesc pe cercetătorul din ştiinţele pozitive, în rezolvarea problemelor ştiinţifice, apărând ca *idei anticipate* care "determină conţinutul rezolvării şi are o însemnătate constitutivă pentru acesta(...). În sfârşit, ideea anticipată, pe care o urmărim într-o problemă, e un factor creator" (Idem, p.43).

Încă din 1922, cu referire la cunoaşterea teoretică, L. Blaga diferenţiază trei momente: fenomenul de cercetat, ideea anticipată (cu funcţie imperativă) şi modelul ideal (teoretic) propus. În mod obişnuit, se credea că, în cunoaşterea teoretică, fenomenul (sau datele experienţei) este explicat prin abstracţii inductive. Blaga introduce însă acest al treilea element mediator, care este o idee anticipată, idee ce determină conţinutul rezolvării. Ea are importanţă logică şi psihologică, întrucât depinde de atitudinea omului; apoi, ea este factorul stimulator în construcţia teoretică realizată; în sfârşit, ea este variabilă, putând fi înlocuită în timp cu alta, mai potrivită. "Ideea respectivă

devine astfel o variabilă logică şi nu o constantă psihologică." (Ibidem). Cu alte cuvinte, o explicaţie ştiinţifică acceptabilă va trebui să fie de acord nu numai cu datele de observaţie sau experimentale, ci şi cu această idee, ce primeşte statutul unei condiţii cu caracter normativ. Blaga examinează din acest punct de vedere validarea a două teorii ştiinţific binecunoscute: teoria acustică a lui Huygens şi teoria lui Darwin. De pildă, Darwin, punându-şi problema finalităţii, urmăreşte o anumită idee: cea a mecanismului. "Ipoteza selecţiunii naturale e de mai înainte determinată în conţinutul ei de ideea mecanistă ... Rezolvarea problemei finalităţii coincide cu realizarea unei idei anticipate în formă de imperativ. " (Idem, p.35).

Ideile şi teoriile ştiinţifice ni se înfăţişează astfel drept *realităţi culturale*, iar această înţelegere a lor va fi susţinută şi-n opera blagiană de maturitate. De aceea, considerăm îndreptăţită afirmaţia următoare semnată de Mircea Flonta : "După părerea noastră, *Cultură şi conştiinţă* oferă cheia pentru înţelegerea sâmburelui a ceea ce Blaga a numit abordarea stilistică a fenomenului ştiinţific şi va fi desemnat aici prin expresia <analiza culturală a cunoaşterii pozitive>" (Flonta, M., 1987, p.185).

Întrucât "ideea anticipată" nu poate fi derivată din faptele de observaţie, ea fiind în legătură "cu una din atitudinile posibile ale omului în faţa existenţei" şi condiţionând –în calitate de imperativ, de normă – profilul şi structura unei explicaţii teoretice, ea, ideea anticipată, apare ca *ideal explicativ* al cercetătorului. Dar, dacă acceptăm determinarea istorică, culturală a "ideii anticipate", a idealului explicativ al cercetătorului, urmează că teoria cunoaşterii ştiinţifice şi istoria marilor teorii ale ştiinţei exacte vor trebui tratate drept capitole ale filosofiei istoriei şi, mai restrâns, ale filosofiei culturii. Aceasta este cea mai importantă concluzie a acestei lucrări, în baza căreia Blaga dezvoltă ulterior teoria sa asupra determinărilor de natură stilistică ale ştiinţei. În acest sens, vedem în lucrările târzii, *Ştiinţă şi creaţie* sau *Experimentul şi spiritul matematic*, reluări şi dezvoltări (prin articulare sistematică) ale ideilor despre condiţionarea culturală a gândirii ştiinţifice, fără ca această afirmaţie să presupună neglijarea aspectelor fundamental – noi presupuse de opera blagiană târzie; de pildă, evoluţia filosofului spre o "înţelegere realistă" a ştiinţei pozitive, în *Experimentul şi spiritul matematic*

Am putea spune şi că, în câmpul numitei continuităţi se plasează şi raportarea lui Blaga la Immanuel *Kant*. În *Cultură şi cunoştinţă* filosoful român scria: "Kant, fără să-şi dea seama, e de acord cu predecesorii săi, că funcţiunea unei idei e dată odată pentru totdeauna cu ideea însăşi (...).În deosebire de Kant, afirmăm că, diferitele idei cunoscute sub numele de categorii, n-au jucat totdeauna rolul de principii ale experienţei. Nevoi logice sau psihologice au făcut posibilă geneza noţiunilor categoriale (...). Ulterior, categoriile au împrumutat o *funcţiune imperativă,* devenind abia prin procesul acesta nişte *categorii.* Din simple idei, ele se prefac în *idei de realizat*, în dosul cărora ghicim o voinţă care, necondiţionat, le vrea ducerea la izbândă Continuând firul celor spuse în legătură cu problema ştiinţifică, categoriile sunt tot atâtea *centre* de probleme. Categoriile, în calitate de

principii, de *imperative*, nu sunt formaţiuni *primare*, cum presupune Kant, ci derivate *secundare*, deoarece ele au devenit categorii, împrumutând functiunea imperativă prin mutaţie, sau permutaţie de la alte idei (...) Deosebirea lor faţă de alte idei nu trebuie căutată în *conţinutul* lor, cum face curentul kantian, ci în *funcţiunea* lor, ori funcţiunea e mutabilă. (...) Vina principală a lui Kant e că n-a cercetat mai de aproape raportul ce există între idei – ca mărimi culturale *date* şi spiritul omenesc." (Idem, p.61,62). Descoperim în acest text, deopotrivă, elemente de continuitate şi discontinuitate în raport cu lucrările ulterioare, cele încadrate de Blaga însuşi în "sistemul" său filosofic. De pildă, categoriile – ca "centre de probleme", vor deveni mai târziu, în *Despre conştiinţa filosofică* (1947), "centre de precipitare în cultură". Apoi, este anunţată aici, deşi doar sugerat, distincţia dintre categoriile "kantiene" ale conştiinţei şi "categoriile abisale", ale inconştientului. Înregistrăm aici, de asemenea, şi un element diferit de "poziţia" sa ulterioară faţă de tratarea kantiană a categoriilor. De pildă, în *Ştiinţă şi creaţie,* Blaga va spune. "Categoriile de care uzează cunoaşterea de tip I pot fi privite ca făcând parte din însăşi structura inteligenţei(...) Niciodată, <categoriile> inteligenţei ca atare (unitate, multiplicitate, substanţă, cauzalitate, relaţie, etc.) nu poartă vreo urmă de modelare prin <categorii stilistice>. Prin urmare, categoriile inteligenţei nu pot fi privite ca nişte <plăsmuiri teoretice>. (Blaga, L., 1996,I, pp.210,208).

În scrierile de tinereţe ce urmează celei discutate, ipoteza unei condiţionări culturale a structurilor teoretice ale ştiinţei exacte este tot mai mult subordonată principiului unităţii formelor culturii. Astfel, în *Filosofia stilului* (1924) se vorbeşte despre "izvorul comun al formelor culturii", numit *năzuinţa formativă.* Creaţii culturale atât de diferite ale unui timp, cum sunt construcţiile ştiinţei teoretice, sistemele metafizice şi operele artistice, poartă pecetea acţiunii modelatoare a aceloraşi arhetipuri fundamentale. Cercetări istorice comparative, orientate de principiul unităţii formelor culturii, sunt în măsură să le scoată în lumină drept dominante stilistice ale unei epoci culturale: "Una şi aceeaşi năzuinţă formativă zace la temelia tuturor creaţiilor spiritului grec, fie că e vorba despre geometria euclidiană sau despre structura spaţială a templului grec, fie că e vorba despre formele dumnezeieşti ale Venerei, sau despre ritmul sufletesc al unui erou din drama lui Sofocle" (Blaga, L., 1977, p.115).

Năzuinţele formative mai însemnate din istorie s-au cristalizat în jurul următoarelor trei valori, caracterizând, fiecare, o cultură determinată: *individualul* (cultura europeană modernă), *tipicul* (cultura antică greacă) şi *absolutul* (cultura medievală şi cea contemporană). Individualul, tipicul, absolutul, realizează legătura profundă între toate formele respectivelor culturi. Iar această legătură numeşte "*unitatea de stil*". Această lucrare devine astfel prima aplicare a teoriei stilului la analiza fenomenelor concrete de cultură. De pildă, prezenţa "*individualului stilistic*" în ştiinţă presupune constatarea faptelor, reducerea multiplicităţii imense a fenomenelor la formule, concepte şi legi. Acum, "Cunoştinţa e înregistrare şi descoperire de

fapte individuale; ştiinţa, rânduirea schematică a acestora." (Idem, p.112). În cazul *tipicului* grecesc, "Cosmosul e organic rotunjit în zone şi nu poate fi infinit, fiindcă e divin. (...). Pentru fizica veche, forma fundamentală a mişcării nu e cea drept – liniară – aceasta duce la infinit – ci mişcarea circulară, fiindcă aceasta se întoarce în sine, legându-se într-un tot limitat." (Idem. p.117)

Cât despre *absolutul* – ca valoare legată de "năzuinţa de-a da formă" materialului simţurilor, acesta a impus ideea de-a găsi o *formulă a iraţionalului*. În legătură cu acesta, apare-n opera blagiană ideea dogmaticului, adică a "acestui fel de-a formula o realitate, primind partea ei de iraţional - ca factor constitutiv." (Idem, p.132). Este pus deja în discuţie "paradoxul experimental al lui Michelson", în legătură cu care poate fi formulată dogma: "faţă de orice sistem în translaţie, lumina îşi păstrează iuţeala constantă de 300.000 km/sec.".

Explicaţia unităţii formelor culturii prin năzuinţa formativă şi , respectiv, aplicarea metodei culturale în analiza ştiinţei doar din perspectiva acestei categorii stilistice ireductibile, vor fi depăşite în *Trilogia culturii*, când, factorii determinanţi, explicativi, ai construcţiilor teoretice vor fi : orizontul spaţial, orizontul temporal, năzuinţa formativă, accentul axiologic şi atitudinile: anabasică şi catabasică. Este vorba despre acei "factori de modelare stilistică", în legătură cu care Blaga-şi dezvoltă teoria sa cu privire la "matricea stilistică".

Şi în *Filosofia stilului*, Blaga revine la atitudinea critică faţă de "perspectiva cumulaţionistă" asupra evoluţiei ştiinţei, de genul celei susţinute de Pierre Duhem în *L'évolution de la mecanique* (1905) şi faţă de susţinerile empirismului logic, căci, spune el, "teoria cunoaşterii ar avea un mai mare câştig din studierea mai amănunţită a năzuinţelor formative, ce stăpânesc o anumită epocă, decât din inutilele analize logice, cu care niciodată nu se pot înţelege fără de rost ideile teoretice, ipotezele, ficţiunile ce şi le face omul într-o perioadă istorică oarecare despre lumea ce-l împrejmuieşte." (Idem, p.115). De asemenea, nici de data asta nu-i ocolit I. Kant: "Kant a spus că natura se acomodează după legile spiritului omenesc, că natura împrumută articulaţiile intelectului uman. (...); e sigur însă că natura se mai acomodează şi după altceva ce e în om, mai puţin constant, ce-i drept, dar mai profund şi mai vast decât intelectul: după năzuinţa formativă, ce determină nu numai ideile noastre despre natură, ci şi creaţiile artistice, morale, sociale, ale conştiinţei omeneşti." (Idem, p.117).

În *Ştiinţă şi creaţie*, "una din lucrările filosofice capitale ale lui Blaga" (M. Flonta), filosoful atrage atenţia din nou asupra rolului factorilor culturali, stilistici, în constituirea teoriilor ştiinţifice. Intenţia sa declarată a fost să utilizeze *metoda istorică*, pentru a arunca o lumină nouă asupra naturii ştiinţei pozitive. De fapt, în această lucrare, Blaga a întreprins o confruntare sistematică a intuiţiei sale filosofice cu privire la "unitatea formelor culturii" cu date ale istoriei ştiinţei.

În acest sens, Blaga aduce numeroase exemplificări din domeniul ştiinţei, în care este evident raportul dintre stil şi descoperirile ştiinţifice. De exemplu, atitudinea indienilor de retragere din spaţiu le-a permis calculul cu zero şi cu numerele iraţionale, după cum la greci, configuraţionismul, spaţiul limitat, volumul, le-au permis viziuni de genul: mişcare circulară la Aristotel, dezvoltarea geometriei euclidiene, cosmologii geometrizante (Platon), viziuni atomiste plasticizante la Democrit (atomi invizibili, netezi ca sferă sau diverşi ca formă). Aşa cum există şi reversul medaliei: viziunea geometrizantă, substanţialistă şi calitativistă prin excelenţă a anticilor n-a permis lui Pitagora să ajungă la calcule abstracte cantitativiste, în matematică, şi nici lui Arhimede să depăşească o anumită limită a volumului în mecanică. Alte exemplificări: spaţiul "geminat" şi timpul ciclic, precum şi "gigantomania" babiloniană au facilitat descoperiri în astronomie (anul de 12 luni), dar şi-n alte domenii: cercul are 360°, comerţul cu bani-marfă, descoperirea circulaţiei sângelui venos şi arterial etc. De asemenea, spaţiul infinit, timpul de înaintare, individualizarea, atitudinea pozitivă faţă de viaţă, i-au condus pe europeni la descoperiri de genul modelelor atomice ale lui Dalton şi Bohr, mişcarea infinită (Galilei şi "principiul inerţiei"), dinamismul devenirii, selecţia naturală din evoluţionismul lui Darwin, etc. A se vedea, în acest sens, şi analiza istorică din *Experimentul şi spiritul matematic*, cu privire la "ştiinţa de tip galileo-newtonian şi premisele ei istorice" ! Prefacerile care marchează trecerea de la o epocă ştiinţifică la alta ni se înfăţişează aici drept rezultat al puterii structurante a coordonatelor stilistice specifice diferitelor culturi. In acest sens, în tranziţia de la fizica antică şi medievală la fizica modernă, galileo-newtoniană, survin două elemente de ruptură: primul este conceperea mişcării ca stare indestructibilă, şi nu ca trecere de la o stare la alta; al doilea, vizează înlocuirea ideii de "spaţiu finit şi neomogen al cosmosului antic şi medieval cu spaţiul infinit şi omogen al universului newtonian."

Lucian Blaga subliniază cu insistenţă că noile idei (apărute mai ales în secolul al XVII-lea) nu au putut fi derivate exclusiv din experienţă şi din interpretarea ei matematică. El aminteşte, totodată, că asemenea idei au fost propuse în mod independent de mai multe minţi creatoare. În acest sens, este semnificativ, de pildă, ceea ce stă scris în capitolul "Marea anticipaţie europeană", capitol dedicat personalităţii lui Leonardo da Vinci. "Geniul ştiinţific al lui Leonardo, aproape fără pereche, a fost condamnat de capriciile istoriei să rămână fără nici o înrâurire asupra dezvoltării ştiinţelor exacte, pe care el a întrezărit-o ca nimeni altul. (...) Între Leonardo şi toată seria de genii ştiinţifice ce au urmat nu-i nici o legătură şi nu s-a clădit nici o punte. (...) Cum se face că, odată firul întrerupt, totuşi seria de oameni de ştiinţă, precum Galilei, Descartes, Kepler, Newton şi ceilalţi au gândit încă odată la fel ca Leonardo, despre ale cărui idei ei niciodată nu aflaseră nimic? Ni se va răspunde. acelaşi dar genial de a descoperi < adevărul> .. N-a fost genial şi Aristotel? Cum se face c-a ajuns la un altfel de adevăr? (...) Aici nu prea este vorba de descoperirea unui aşa-zis <adevăr> care-ar exprima <date>. Ci de <interpretarea> realităţii empirice în lumina unor *idei*, care nu sunt *date*, ci

sunt creații ale spiritului omenesc, sau chiar factori de structură ai spiritului omenesc"(Blaga,L., 1996, p.114-117). În această chestiune, Blaga crede că și o explicație în termeni kantieni este ineficientă: "Dacă s-ar încerca soluționarea acestui caz în spiritul doctrinei kantiene, despre cunoașterea științifică, s-ar putea, desigur, improviza un răspuns. Leonardo pentru sine și Galilei cu linia sa, ar fi parvenit la aproximativ aceleași <idei>, fiindcă aceste idei sunt expresia unor structuri <categoriale> ale inteligenței omenești aplicate asupra datelor empirice. (...) Cum se face atunci că un Aristotel a ajuns la o cu totul altă idee despre natura <mișcărilor>?" (Idem, pp.117,118).

Pentru autorul *Trilogiei valorilor*, prefacerile profunde pe care le-a cunoscut știința naturii în secolul al XVII-lea exprimă, în primul rând, afirmarea deplină și cristalizarea în creațiile particulare ale geniului științific a noilor categorii stilistice, proprii culturii occidentale moderne, categorii cum sunt dinamismul și orizontul infinit.

Prin cercetări ce se situează în sfera istoriei ideilor, a istoriei culturii, în *Știință și creație* Blaga a întemeiat, de fapt, una din concluziile sale de tinerețe, exprimată în *Cultură și cunoștință*: "Creațiile științei iau parte la procesul prin care trec toate creațiile culturale, fără deosebire"(Blaga, L., 1922, p.80). O prefacere a coordonatelor stilistice – cum va spune 20 de ani mai târziu – în cadrul cărora se dezvoltă nu numai filosofia sau artele, dar și știința teoretică a unei epoci, va constitui, în optica lui, premisa oricărei revoluții științifice de mare anvergură. Marile *revoluții științifice* (cea newtoniană, de pildă) trebuie privite drept urmarea și manifestarea unor revoluții intelectuale mai profunde, care afectează trăsături definitorii pentru spiritul general al unei culturi. Discuția despre generarea unei revoluții științifice îl poartă pe Blaga spre așa-numita temă a progresului în științe. În lucrarea *Ființa istorică*, el arată că, în științe, se poate constata un progres în direcția acumulării de cunoștințe și a preciziei cercetării; există progres pe linia "dezmărginirii orizontului mirific" în științele exacte, unde experimentul lucrează și s-a rafinat datorită mijloacelor tehnice de experimentare. Fără să atingă absolutul în cunoaștere, "experimentul mută orizontul misterului spre profunzimi concrete, sensibile, depășindu-l pe cel obișnuit cu ajutorul instrumentației tehnice". De asemenea, Blaga admite progresul în domeniul teoriilor științifice referitor la gradul de dominare a naturii prin intermediul acestora: "pe măsură ce se dezvoltă, teoria științifică deschide drum spre o tot mai amplă dominație asupra naturii" - va spune în *Fiinta istorică*. Dar, nu trebuie uitat că, în științele teoretice "teoriile sunt plăsmuiri mintale de intenție revelatorie" în raport cu misterul, adică teorii supuse modelării stilistice. Și dacă intervine câmpul stilistic, cu relativitatea vectorilor săi, nu se poate vorbi de progres liniar: teoria lui Newton nu e superioară teoriei copernicane și nici celei a lui Einstein; fiecare este o revelare în limita unui stil

Printr-un asemenea punct de vedere, Blaga se plasează pe o poziție diferită față de perspectiva pozitivist-cumulaționistă semnată la-nceputul secolului XX de către P.Duhem, autorul unei filosofii "istoriste" a fizicii.. În

monografia sa, *La théorie physique.. Son objet et sa structure,* (1906) Duhem considera absolut necesar recursul la istorie ("metoda istorică"), pentru interpretarea ipotezelor actuale. "În fizică-scria Duhem- singurul mijloc de a corela judecățile formale ale teoriei cu materia faptelor pe care aceste judecăți trebuie să le reprezinte, şi aceasta evitând pătrunderea ilicită a ideilor false, este acela de a justifica fiecare ipoteză esențială prin istoria ei."(cf. Ilie Pârvu, 1998, p.116). Cunoştințele despre natură se dezvoltă continuu, prin cumulare, şi aceasta este valabil şi pentru mult discutatul secol al XVII-lea, în legătură cu care - susține Duhem - nu se poate spune c-ar fi intervenit schimbări menite să afecteze valorile ştiințifice fundamentale, criteriile de evaluare a ideilor teoretice, standardele de explicație şi inteligibilitate. În procesul evoluției unei ştiințe, ceea ce se schimbă este conținutul cunoştințelor, nu felul "de a o face". Cunoaşterea ştiințifică evoluează treptat şi continuu, de la intuiții vagi spre idei tot mai clare şi mai precise, de la date şi generalizări disparate spre principii tot mai generale. Ceea ce înseamnă că, în istoria fizicii nu există teorii incompatibile, înlocuirea unei teorii cu alta, prin urmare, schimbări cu caracter revoluționar. Doar intruziunea speculației metafizice-susține epistemologul francez- ne face să nu "vedem" că dezvoltarea cunoaşterii noastre asupra universului se înfățişează ca un proces gradual şi continuu.

În lucrarea *Ființa istorică* (1959), Blaga va relua ideea prin care susține că, în elaborarea unei teorii, indiferent de domeniul fenomenelor, este nevoie de: materialul dat (fenomenal), inteligența cu categoriile ei, spiritul uman revelator, care propune o explicație teoretică în cadrele vectorilor stilistici. Fie că e cunoaştere directă (intuiție) sau mijlocită (teoretică), ea nu poate fi absolută, ci doar relativă. În termenii filosofiei blagiene, această "relativitate" e-n legătură şi cu prezența "factorilor cenzoriali " în actul cunoaşterii, factori prezenți şi la nivelul cadrelor stilistice care frânează pătrunderea absolut-adecvată şi pozitivă a misterului în mod definitiv. Este mai ales cazul construcțiilor teoretice din ştiințele naturii şi al teoriilor ce privesc fenomenele psiho-spirituale. Din punct de vedere filosofic, stilul constituie albia, tiparul care stimulează creația, evident, şi în ştiințe; prin el şi cu ajutorul lui se-mplineşte destinul creator al omului şi, prin creație, încercarea de transcendere în absolut. Privit din perspectivă metafizică şi a absolutului, stilul este o frână, pe care Marele Anonim a ştiut s-o sădească în om o dată cu apariția acestuia, frână prin care transcendența se apără de aspirația permanentă a omului. Existența stilului nu permite acestuia să sară dincolo de sine şi de posibilitățile-i de creație.

3.2. **Fundamentele şi specificul ştiinței moderne a naturii**

3.2.1. *Matematică. Cupluri metodologice. Suprametoda*

Analiza istorică propusă de Lucian Blaga este – cum am văzut – o analiză comparativă între ştiința de tip antic şi cea modernă, galileo-newtoniană, o analiză la sfârşitul căreia filosoful român va afirma că anticii greci au ajuns la o concepție despre lume diferită de cea modern-europeană

datorită câmpurilor stilistice distincte ce le-au marcat, la care se adaugă diferenţele de orizont empiric cunoscut, ca şi cele ce privesc instrumentele de cercetare. Această analiză cultural-istorică este urmată de Blaga şi când acesta-şi desfăşoară discursul cu referire la revoluţia ştiinţifică modernă, înfăptuită din perspectiva unui nou *ideal metodologic*, ideal ce ar consta, în esenţă, în unitatea a trei "momente" : *matematică – experiment – ipoteză* Acest nou ideal metodologic este însă, susţine filosoful, manifestare a unei "revoluţii intelectuale" mai profunde, care afectează trăsăturile definitorii pentru spiritul general al unei culturi. Prin aceasta, Blaga critică acel "loc comun al conştiinţei metodologice, de care se lasă conduşi în mod docil istoricii ştiinţei, convingerea că ştiinţa matematică a naturii din secolul al XVII-lea a fost consecinţă directă a *evoluţiei* tehnicii măsurării şi experimentului, precum şi a dezvoltării instrumentelor matematice de reprezentare a mişcării."(Flonta, M., 1987, p.192).

Dimpotrivă, filosoful român leagă acest nou ideal metodologic de constituirea unor noi "premise de stil şi atmosferă", ce numesc schimbări profunde în cadrele generale ale gândirii teoretice, în categoriile ei stilistice.

a) Metoda matematică în ştiinţa modernă

Importanţa, dar şi limitele prezenţei matematicii în ştiinţa galileo-newtoniană sunt surprinse, mai ales, în lucrarea postumă *Experimentul şi spiritul matematic*. Aici, Blaga spune că "Din evoluţia istorică a matematicii se pot culege diverse învăţăminte. Unul din aspectele cele mai interesante cu care ne întâlnim, scrutând istoria matematicii, este următorul. Oricât de autonomă ar părea în evoluţia ei, matematica a fost la fiecare pas îmbogăţită prin sugestii primite din afară. (...) Un lucru e lămurit: prin instalarea matematicii ca procedeu integrat în toate cuplurile metodologice de care se foloseşte ştiinţa de tip galileo-newtonian nu s-a urmărit o înlocuire a diverselor metode prin matematică, ci observarea unui înalt potenţial metodologic de ansamblu." (Blaga, L., 1983, pp.657,658,660).

De fapt, pe L. Blaga îl interesează să surprindă rolul matematicii întru obţinerea acestui potenţial metodologic deosebit de înalt. Iar întrebarea de la care filosoful porneşte este următoarea : "Care sunt virtuţile pe care matematica avea să le adauge fiecăreia din metodele atât de eterogene la care recurge ştiinţa de tip galileo-newtonian ?" (Idem, p.667). Susţinând că-i vorba despre *rigoare şi constructivitate*, filosoful vrea să surprindă, printr-o analiză istorică, cum şi la ce "nivele metodologice" sunt acestea prezente în diferite momente ale evoluţiei ştiinţei moderne. În acelaşi timp, el are-n vedere o critică a pan-matematismului, susţinută pe ideea că nu se poate accepta că însuşi criteriul ştiinţei ar fi matematica; natura rămâne imună faţă de asaltul direct al matematicii, aplicarea acesteia – cum am mai spus – devenind fertilă doar prin combinarea ei cu alte metode. "Dintre toate metodele de cunoaştere practicate sau posibile, ştiinţa de tip galileo-newtonian îşi încorporează cât mai multe cu putinţă, dar în chip efectiv şi constructiv numai pe acelea care sunt susceptibile de o îmbinare cu

matematica, rezultând astfel o serie de cupluri metodologice, în care, de fiecare dată, matematica figurează ca unul dintre cei doi factori constructivi" (idem, p. 637).

Concret, în ansamblul ştiinţei de tip galileo-newtonian, matematica se conjugă cu alte metode astfel:

"1. Ajustarea cadrelor de ansamblu ale naturii, date prin factorii <spaţiu> şi <timp> se face într-un sens precis: atât spaţiul cât şi timpul, fiecare pentru sine, sunt astfel ajustate încât să devină susceptibile de o matematizare;

2. Observaţia empirică este folosită în cuplu cu matematica;

3. Experimentarea se face în spirit matematic;

4. <Legile> (şi conceptele relaţionale) iau un aspect matematic, fie că aceste legi sau concepte se obţin pe cale inductivă, fie că ele iau fiinţă prin procese teoretice mai complexe, ce iau uneori în răspăr teoria;

5. Teoretizarea cu ajutorul unor concepte-imagini pe un plan imediat transempiric se realizează într-o formă susceptibilă de matematizare;

6. Dezvoltarea şi lărgirea sistematică a cunoştinţelor de care este capabilă ştiinţa de tip galileo-newtonia se efectuează, în general, în spirit matematic;

7. Procesul analogiei, prin îmbinare cu matematica, dobândeşte o înfăţişare de <analogie exactă >, cu aplicabilitate în actele de teoretizare pe planul <legilor>, cât şi în cele de teoretizare <imaginară>. Nu mai puţin însă pe planul dezvoltării şi lărgirii sistematice a ştiinţei;

8. Faptele noi, care în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian se pot deduce din cunoştinţele obţinute prin metodele precedente, sunt <deduse> şi <imaginate> tot în spirit matematic;

9. Experimentul de verificare a faptelor noi este, de asemenea, supravegheat în chip matematic."(Idem, p.627,628).

Rolul amplu al matematicii în ştiinţa de tip galileo-newtonian este astfel sintetizat de filosoful român:

a) Cu ajutorul matematicii, suprametoda creează o serie de <<cupluri metodologice>> . Astfel se reglementează expansiunea metodologică de tip galileo-newtonian;

b) Criteriul matematizării este utilizat în cadrul suprametodei şi în sensul eliminării progresive din corpul ştiinţei moderne a tuturor elementelor de cunoaştere şi a tuturor metodelor incompatibile cu matematizarea;

c) Spiritul matematic joacă în cadrul suprametodei rolul de frână în calea raţionalizării excesive pe linia "identităţii", prevenind combustia şi sterilitatea eleată;

d) Suprametoda veghează totuşi ca matematica să nu se substituie metodelor încorporate ştiinţei. Idealul spre care tinde ştiinţa modernă nu este matematizarea ca atare a existenţei, ci exploatarea maximă a tuturor metodelor încorporate, cu tot ce pot ele să presteze pe linia cunoaşterii. Conjugarea metodelor cu matematica prilejuieşte acestora doar o supremă

performanţă, dar nu este destinată a conduce la înlocuirea lor prin matematică.

e) Suprametoda prezintă şi tendinţa de a solidariza toate metodele încorporate în vederea unui control reciproc al acestora, ceea ce revine la afirmaţia că matematica nu este singurul criteriu al controlului (Idem, p 637,638).

Cu privire la matematică, lucrarea blagiană *Experimentul şi spiritul matematic* angajează două probleme: natura demersului matematic şi rolul matematicii aplicate. Tratarea acestora este inegală şi în favoarea celei de-a doua, şi aceasta din perspectiva "teoriei cuplurilor metodologice şi a suprametodei". Acesta-i şi motivul pentru care ne-am oprit mai întâi asupra acestui aspect. Pentru Blaga, important era să arate că, în ştiinţa galileo-newtoniană, matematizarea devine un criteriu de evaluare a eficienţei unei ştiinţe, nefiind însă necesară supraevaluarea ei în sensul pan-matematismului.

În studiul său, *Demersul matematic în filosofia lui Lucian Blaga*, Dragoş Vaida surprinde un aspect foarte important al semnificaţiei pe care-o are la Blaga matematicul: "În ciuda faptului că s-a format într-o epocă în care chiar în matematică se insista asupra aspectelor calculatorii, cantitative, L. Blaga nu face obiecţia standard. Şi anume că, prin natura matematicii, aplicaţiile acesteia nu pot cuprinde decât preocupări cantitative. După Blaga, <în ştiinţa de tip galileo-newtonian, atât observaţia matematizată, cât şi experimentul matematizat sunt puse în exerciţiu în sensul unei stratificări în profunzime a existenţei. În perspectiva aceasta, calităţile *sensibile* ale lucrurilor devin susceptibile de o substituire prin imagini (teoretice) de natură cantitativă>. Aceste imagini teoretice sunt ceea ce astăzi numim *modele* matematice. " (Vaida, D., 1987, p.233). Nereducându-se, deci, la o "maşinărie de înlănţuit teoreme" abstractă, matematica reprezintă, în cuplarea metodologică teoretizată de Blaga, suport, motivaţie şi finalitate, prin intermediul a ceea ce se numeşte "suprametodă", aceasta din urmă statuată ca transmatematică şi "reală, cu toate că nu conştientă".

Critica *pan-matematismului* de către L. Blaga angajează, alături de problema avută-n vedere până acum, şi pe cea cu privire la *natura demersului matematic*. Matematismul crede că toate conceptele şi metodele folosite de ideaţia ştiinţei, ar trece "printr-un proces de combustie în focul matematicii". Numai că, spune Blaga, "Tendinţa de a fixa ştiinţa de tip galileo-newtonian în pur experimentalism şi în pur matematism nu pare să constituie decât o deviere de la linia istorică, o deviere regretabilă – întrucât ar putea să ducă la o mutilare a destinului propriu acestei ştiinţe." (Idem, p.648). Ca pan-matematişti, sunt invocaţi Brunschwicg, Poincaré şi Minkowski, dar critica sa îl vizează mai ales pe Kant, considerat a fi cel care-a făcut posibil pan-matematismul modern. Brunschwicg arăta că "doar matematica aduce omului norma veritabilă a adevărului", că "numai gândirea matematică ar reprezenta o gândire legitimă": pentru Poincaré, "fizica îmbracă atât de uşor forma matematică, întrucât ea trebuie să se exprime în legi numerice", iar Minkowski vorbea despre o "armonie prestabilită" între matematica pură şi

fizică. În ceea ce-l priveşte pe Kant, Blaga reaminteşte celebra afirmaţie a acestuia. "Afirm că în fiecare doctrină specială a naturii există atâta ştiinţă autentică câtă matematică se întâlneşte în ea."

În cele ce urmează, vom încerca o raportare oarecum critică la adresa analizei pe care Blaga o face perspectivei Kantiene asupra naturii şi semnificaţiei *judecăţilor matematice*, analiză ce-ncepe de fapt, cu această afirmaţie: "Kant păcătuieşte sub mai multe raporturi: 1. Kant crede că însuşi criteriul ştiinţei este matematica. Ceea ce echivalează cu o supraevaluare a acesteia, putând să ducă, precum a şi dus, pe unii teoreticieni ai ştiinţei la un pan-matematism. 2. Kant credea probabil că toate ştiinţele naturii vor lua o înfăţişare matematică, credinţă pe care procesul istoric de mai târziu nu a confirmat-o"(Idem, p.625).

"Logica" intrinsecă a matematicii a presupus la Kant discursul în legătură cu natura conceptelor şi judecăţilor matematice, un discurs – susţine Blaga – ce pleacă de la "logica identităţii", ca să ajungă la sublinierea caracterului problematic al judecăţilor matematice, considerate a fi sintetico – *apriori*. "Noi credem că judecăţile matematice nu sunt nici analitice, nici sintetice, şi că ele nu permit o comparaţie cu judecăţile de semnificaţie pur logică" (Idem, p.622). Kant explorează, de fapt, posibilităţile "logice" ale conceptelor. Or, după Blaga, în judecăţile matematice se face "intermitent" abstracţie de "conceptualitatea" – ca atare a conceptelor, având-se în vedere doar conţinuturile cantitative la care ele se referă. Prin aceasta, "judecăţile matematice iau, de fapt, o înfăţişare <licenţioasă>, dacă le privim sub unghi strict <logic>. Sau, altfel spus: judecăţile matematice sunt judecăţi cu totul sui-generis, care-şi au <o logică> a lor, ce se întemeiază pe un alt principiu decât acela al identităţii "(Idem, p.662).

Încă în *Cunoaşterea luciferică,* Blaga arăta că, întrucât "logica nu constituie o instanţă absolută în sfera cunoaşterii" e nevoie ca aceasta din urmă să uzeze adesea de *licenţe* (Blaga, L., 1983, p. 312). Şi în lucrarea de mai târziu, *Ştiinţă şi creaţie*, va reveni la susţinerea acestei idei. În *Experimentul şi Spiritul matematic*, "licenţele" sunt prezente în discursul blagian şi cu privire la problema naturii matematicii, avută-n vedere prin explicitări referitoare la conceptele şi judecăţile de tip matematic. In această lucrare, Blaga-i reproşează lui Kant că, deşi a depăşit "logica identităţii", "n-a ieşit, totuşi, din cadrul logicii ca atare" (p. 661). Dar nici nu ţinea de intenţia Kantiană o asemenea ieşire, în judecăţi fiind dată funcţia logică a intelectului: "putem reduce la judecăţi toate actele intelectului, astfel încât intelectul în genere poate fi reprezentat ca o facultate de a judeca" (Kant, 1994, p.106). În plus, trebuie reamintită şi aici distincţia pe care Kant o face între logica generală şi logica transcedentală; dacă prima face abstracţie de orice conţinut al cunoştinţei, a doua implică ceea ce Kant numeşte "conţinut transcedental". Lui Blaga nu i se pare însă suficientă această distincţie, şi mai ales când sunt avute-n vedere judecăţile matematice, în care conceptele îmbrăcate sub formă de subiect şi predicat nu sunt consecvent angajate în plenitudinea lor conceptuală." (Blaga, L., 1983, p.662).

Făcându-se "intermitent" abstracție de "conceptualitatea logică" a conceptelor judecăților matematice, este implicată o transcendere a logicului, în așa fel încât conceptele numerice ale matematicii, printr-o "licențiozitate", sunt privite când în calitatea lor "conceptuală" (ca la Kant), când făcând abstracție de această conceptualitate și ținând seama doar de conținuturile cantitative, obiective, ale acestor concepte numerice. În aceste condiții, judecățile matematice "nu se întemeiază pe principiul identității (-), ci pe acela al *egalității cantitative* între concepte, care sub raport <logic> sunt *eterogene* " (Idem, p.681). De pildă, o expresie precum 7=7 conduce spre două interpretări: "7 este identic cu sine" și "7 este egal cu 7"; în al doilea caz, vorbim despre o egalitate între două *mărimi*, privite exclusiv din perspectiva conținuturilor cantitative. Sau, în alt exemplu: o expresie precum "3+4=3+4" nu este o simplă tautologie; ea reprezintă doar una dintre numeroasele egalități ce se pot stabili în legătură cu "3+4": 3+4=5+2; 3+4=7; 3+4=9-2; 3+4=4+3 etc. Distingând între aspectul logic și cel matematic al unor asemenea egalități, Blaga ajunge să spună că logica intrinsecă a matematicii este una *constructivă*, condiția acestei calități plasându-se-n legătură cu "licențiozitatea" mai sus amintită. "Dacă spiritul lucrând cu concepte numerice ar ține seama numai de logica identității, el n-ar putea niciodată să alcătuiască cu aceste concepte numerice o judecată matematică. Ca să ajungă la judecata matematică, spiritul trebuie să facă abstracție de logica pură. Pe această *licențiozitate* se întemeiază posibilitatea matematicii și pe aceeași licențiozitate se întemeiază și toată constructivitatea acestei științe. Aici, în această <licențiozitate>, trebuie să vedem și una din condițiile caracterului de *necesitate*, prin care se caracterizează judecățile matematice, în ciuda faptului că ele nu au un caracter <analitic>. Kant susține că judecățile matematice ar fi sintetice. Adevărat e că în judecățile matematice predicatul adaugă ceva nou la subiect, dar aceasta nu înseamnă că judecățile matematice ar fi asimilate judecăților sintetice de natură pur <logică>"(Idem, p. 666).

Blaga vorbește, deci, despre "necesitatea intrinsecă a judecăților matematice", dar în alt sens decât "necesitatea logică"; un sens care, desigur, angajează problematicul. "<Necesitatea>, ce se instalează în judecățile matematice nu este de mod <absolut> și se întemeiază pe o licențiozitate; ea cade de la sine de îndată ce încercăm să aplicăm matematicii, în chip riguros, consecvent și fără îndurare, principiul identității. (...). Ca știință, matematica este caracterizată mai întâi prin rigoarea ei neatinsă de nici o altă știință, și, în al doilea rând, prin constructivitatea ei de sens <necesar>, care se impune prin ea însăși conștiinței umane, de îndată ce se admite procedura "licențioasă" de bază, a ei." (Idem, p.670). Credem că, prin aceste "licențiozități" este re-invocată prezența antinomicului în cunoaștere, idee atât de dragă lui Blaga. Cu concluzia că "gândirea matematică depășește <logicul>, întemeindu-se, în operațiile ei specifice, pe principiul <egalității cantitative>, Blaga ne reamintește, și în această lucrare, intenția sa de resemnificare a raționalității în științe.

Ne putem întreba, în continuare, în ce măsură critica blagiană făcută lui Kant, privitor la natura judecăţilor matematice este una, în acelaşi timp întemeiată şi "constructivă" în spaţiul filosofiei ştiinţei. Prima obiecţie pe care îndrăznim s-o adresăm acestei critici e-n legătură cu faptul că ea poate fi adresată mai degrabă filosofilor neopozitivişti şi logiciştilor decât lui Kant. Deşi Blaga recunoaşte că I. Kant "a depăşit logica identităţii" (în discursul despre judecăţile sintetico-apriori), totuşi, pe parcursul criticii sale, invocă adesea recursul kantian la această logică. Apoi, pare că Blaga "a lăsat în uitare" înţelesul kantian dat cunoaşterii matematice – ca fiind "cunoaştere obţinută de raţiune prin construirea conceptelor", construcţia fiind echivalentă la Kant, în acest caz, cu "trecerea de la un concept general la o intuiţie – care reprezintă conceptul, cu condiţia ca această trecere să fie realizată fără a recurge la experienţă" (Hintikka, "Kant on the Mathematical.Method",1974, în ., *Krisis*, 1999, p.214). Pentru Kant, deci, specificul cel mai de seamă al matematicii constă în *constructivitatea* ei, aceasta fiind înţeleasă prin apelul la intuiţie: "a construi un concept înseamnă a expune apriori intuiţia care-i corespunde" (Kant,1994, p.550).

Aşa cum a arătat Hintikka, I. Kant înţelege prin intuiţie, în primul rând, reprezentantul unui individual; o construcţie este, pentru el, introducerea a *priori* a unui reprezentant al unui individual, pentru a ilustra conceptul general. Obiectele matematice (triunghiul, de pildă), spre deosebire de fenomenele experienţei, sunt independente de materia senzorială. Cu toate acestea, şi ele sunt alcătuite din materie şi formă. Intuiţiile *apriori*, spaţiul şi timpul, sunt baza construcţiilor matematice (geometria pune la baza sa intuiţia pură a spaţiului, iar aritmetica, pe cea a timpului). Ca baze ale construcţiilor, intuiţiile *apriori* constituie materia obiectelor matematice. Cum arată, în acest sens, Alexandru Surdu, "Spre deosebire de fenomene, obiectele matematice ar fi alcătuite dintr-o materie formală. Ceea ce este formă pentru fenomen, devine materie pentru obiectul matematic. (...) Obiectul matematic se dovedeşte a fi, din punct de vedere kantian, un fel de intermediar între fenomen şi concept, neavând nici o legătură cu obiectul în sine (lucrul exterior – în sine). El este rezultatul activităţii creatoare a minţii – o construcţie care presupune formele apriori ale sensibilităţii şi conceptele pure" (A. Surdu, 1982, p.78,81).

Acest caracter constructiv este presupus de judecăţile sintetice-*apriori* atât în sensul obţinerii lor, cât şi cu privire la faptul că ele sporesc cunoaşterea (pentru că sunt sintetice), conferindu-i acesteia necesitate şi universalitate – datorită caracterului lor apriori. "Matematica, pretinde Kant, se bazează pe judecăţile sintetice-*apriori* Sinteza necesară este realizată prin construcţie mintală în cadrul intuiţiei pure. Obiectele geometriei sunt produse prin construcţia în spaţiu, acelea ale aritmeticii prin construcţie în timp. În ceea ce priveşte fizica, prima problemă care se pune este aceea de ce matematica se aplică la experienţă sub forma legilor matematice ale naturii. Răspunsul lui Kant este că intuiţia pură , adică spaţiul şi timpul, în care matematica îşi construieşte obiectele sale, este forma în care toate datele

senzoriale sunt percepute. Prin urmare, matematica trebuie în mod necesar să se aplice la ordonarea percepțiilor senzoriale"(Ceapraz, I., 1987, p.23). Dar tocmai *această* înțelegere kantiană (din perspectiva filosofiei transcendentale, a apriorismului,) a "constructivității" judecăților matematice este ceea ce încearcă să depășească Lucian Blaga, pentru care cunoașterea matematică trebuie să presupună recursul la experiență. În sens blagian, *constructivitatea*, presupusă de judecățile matematice și trimițând la o "licențiozitate", își află, de fapt, temeiul în teoria sa asupra stilului, potrivit căreia "matematica intră ca o componentă în ansamble stilistice", în același timp ea având statutul de creație de cultură; ca-n cazul oricărei plăsmuiri culturale, nivelul ei constructiv este determinat stilistic. În plus, cum afirmam și în alt capitol, replica blagiană nu apare spre a dovedi soluția kantiană ca ineficientă, ori falsă, ci pentru a-i da o nouă extensiune, una care și-n problema-n discuție angajează ceea ce Blaga numește "teoria dubletelor" (cele două orizonturi – spațial și temporal – sunt prezente în spiritul omenesc ca dublete, pe planul conștiinței și pe planul inconștientului).

Cum afirmam mai devreme, abordarea blagiană a naturii judecăților matematice poate fi surprinsă și ca o replică la perspectiva logic-neopozitivistă (reprezentativă și ea pentru contextul cultural-teoretic european în care Blaga-și concepea lucrările de teorie a cunoașterii și creației) a construcției obiectelor matematice cu mijloace pur logice (prin definiții corecte), teză ce a condus, în cele din urmă, la apariția paradoxurilor logico-matematice și la reafirmarea ideii formalist-neoplatonice a existenței în sine a obiectelor matematice.

Se știe că logicismul s-a constituit ca program științific prin raportări critice la Kant. De pildă, *Frege* a supus unei critici severe filosofia matematicii a lui Kant, contestând intuiției orice vocație de fundare. Pentru el, adevărurile aritmeticii sunt analitice, adică adevăruri stabilite doar prin invocarea legilor logicii și a definițiilor. Scopul lui *Frege* era să arate că matematica este o știință bine fundată din punct de vedere logic; el nu urmărește să prezinte logica cu ajutorul matematicii (cum făcuse Boole), ci să definească concepte din matematică (conceptul de "număr", de exemplu), apelând la limbajul logicii. Cum va arăta Carnap mai târziu, "logicismul" deschis de Frege presupune următoarele aspecte:

a) conceptele matematice sunt deductibile din cele logice, prin definiții explicite;
b) propozițiile matematicii sunt deductibile din principiile logice, prin pură deducție logică;
c) legile aritmeticii sunt judecăți analitice.

Frege dă o altă definiție "analiticului" decât Kant. El spune că este adevăr analitic acela pentru a cărui demonstrare trebuie să facem apel la legile logicii generale și la definiții, nu la relația dintre subiect și predicat. Să amintim și că Frege dorea să arate, în plus, că nu doar raționarea din matematică, ci și presupozițiile care stau la baza ei, țin de logica pură. De asemenea, este cunoscută intenția sa de-a elabora "un limbaj ideal". Cum arată și Ilona

Bîrzescu, în lucrarea *Aventurile filosofiei contemporane*, "Lucrarea sa *Scrierea noțiunilor* (Begriffsschrift) şi anul apariției, 1879, sunt apreciate ca reper deosebit de important în ceea ce priveşte <construirea unui limbaj formalizat al gândirii pure>, propunând un sistem de simboluri mai precis decât limbajul obişnuit şi mai bine adaptat în vederea asigurării exactității deducției."(Bîrzescu, I., 1998, p.98).

Este de amintit aici şi contribuția lui *Peano* la linia logicismului, prin interesul acestuia de-a transcrie matematica într-o rețea formală. Simbolismul lui Peano a fost preluat de către Russell şi folosit în programul acestuia de fundare a matematicii.

Obiectivul principal al logicismului (Frege, Russel, Whitehead) era, de fapt, reducerea matematicii la logică. Lecția logiciştilor este parțial preluată de neopozitivişti, care, supralicitând distincția analitic-sintetic, au inaugurat o îndelungată perioadă a "dizolvării" sinteticului *apriori* al lui Kant. Ulterior, la nivelul unei aşa-numite "logici a cuantificării", Hintikka va reabilita noțiunea kantiană a sinteticului-apriori. [A se vedea studiul "Inferență, informație şi adevăr", din *Epistemologie Orientări contemporane*. Editura Politică, 1974!]. Nu uităm însă că discursul logicianului finlandez este ulterior contextului filosofic în care a apărut filosofia blagiană. Oricum, Blaga a replicat în dese rânduri față de perspectiva neopozitivistă asupra naturii (şi semnificației ei pentru om) ştiinței. În aceste "replici", filosoful român şi-a aflat unele argumente şi din partea unor considerații teoretice susținute de câțiva oameni de ştiință de la începutul secolului XX: J. Hadamard, H. Poincaré sau H. Weyl. Amintim aici doar pe matematicianul H. Poincaré, care considera, împotriva logicismului, că logica şi matematica nu pot fi identificate: "Există o realitate mai subtilă care determină entitățile matematice şi care este altceva decât logica" (cf. Surdu, A., 1975, p.58). În lucrarea sa publicată postum, Blaga aminteşte des şi cu prețuire ideea lui Poincaré, după care entitățile matematice sunt altceva decât cele logice, iar demonstrația matematică nu-i simplă aplicație a procedeelor logice. Pentru matematicianul francez, *creația* matematică presupune "o muncă prealabilă de învățare prin intermediul eului conştient, după care începe să lucreze <Eul inconştient>, după reguli extrem de fine şi delicate, imposibil de enunțat într-un limbaj precis. Ele, mai degrabă se simt decât se formulează." (Idem, p.60). Rezultatul muncii "Eului inconştient" este *intuiția* matematică, ce nu-i hărăzită oricui, dar care, în acelaşi timp, reprezintă *singura* activitate propriu-zis matematică. Descoperim, de fapt, în aceste formulări, elemente ce *susțin* punctul de vedere blagian cu privire la creația matematică şi la creație, în general

Perspectiva specific blagiană asupra matematicii şi a rolului ei metodologic în ştiința modernă poate fi raportată şi la un alt tip de discurs - reprezentativ pentru prima jumătate a secolului XX: discursul *heideggerian* Dacă în *Sein und Zeit* (1927) filosoful german afirma teza după care opțiunile ontologiei preced tematizarea ştiințifică şi fundează ştiința, mai târziu. adică în conferințele redactate cu titlurile *Die frage nach dem Ding (1936) şi Die*

Zeit des Weltbildes (1938), Heidegger consideră necesară angajarea în analiza asupra ştiinţei moderne a unei perspective filosofice mai cuprinzătoare, întrucât, prin naşterea acestei ştiinţe s-a produs o modificare teoretică ce afectează întreaga fiinţă a gândirii moderne şi însăşi ideea de existenţă. "Noua pretenţie de cunoaştere este cea matematică " – spune filosoful german în *Timpul imaginii lumii*.

Dacă la Blaga vorbim despre o abordare *metodologică* a specificului ştiinţei moderne, una în care matematicii îi revine un rol deosebit de important, fără ca ea să fie transformată în întâiul criteriu al ştiinţei, în cazul lui Heidegger surprindem o analiză de tip "metafizic" asupra ştiinţei, în care *matematicul* e tratat ca o categorie filosofică, numind "acea atitudine fundamentală faţă de lucruri, în care noi preluăm în prealabil (vor-nehmen) lucrurile, în felul în care ele ne sunt deja date, trebuie sau este necesar să fie date" (Heidegger, M., 1998, p.126).

M. Heidegger distinge între "matematică" şi "matematic", prima fiind doar una din determinările matematicului, căci "esenţa matematicului nu a fost determinată prin caracterul de număr". (idem, p.36). De aceea, "The decisive question is: What do mathematics and mathematical mean here ? It seems as though we can only take the answer to this question from mathematics itself. This is a mistake, because mathematics itself is only a particular formation of the mathematical". (Heidegger, M., 1967, p.68). În lucrarea din 1938, filosoful afirmă că "esenţa a ceea ce se numeşte astăzi ştiinţa este cercetarea", iar esenţa cercetării stă în proiect: "într-un domeniu al fiinţării, în natură de pildă, a fost proiectată o schemă determinată a proceselor naturii. Proiectul prescrie modul în care procesul cunoaşterii va fi legat de domeniul deschis" (Heidegger, M., 1998, p.35). Cercetarea dispune de fiinţare dacă aceasta din urmă poate fi calculată în prealabil în desfăşurarea ei viitoare "Prin intermediul calculului ştiinţific al naturii şi al istoriei, conformaţia viitoare a acestora din urmă este prevăzută matematic, prin intermediul schemei proiective. Natura va confirma permanent un deja-cunoscut, principiile ei matematice de reproducere exactă." (idem, p.92).

Sau, cum spune în *Tratat despre lucru*: "putem număra lucrurile ca fiind trei, numai dacă îl cunoaştem oarecum deja pe <trei>. Prin faptul că înţelegem treitatea, luăm la cunoştinţă numai ceva formal, pe care, oarecum, îl deţinem deja (...) Al treilea număr din şirul natural al numerelor este astfel numai din cauză că el este <trei>." (Heidegger, M., 1967, p .74).

Fizica modernă este "cercetare matematică a naturii" pentru că presupune matematicul ca atitudine, ca "proiect axiomatic" (la acest lucru ne-am referit pe larg în primul capitol al lucrării), între caracteristicile matematicului – ca proiect în raport cu natura – plasându-se şi exactitatea. "Fiecare proces trebuie să fie reprezentat ca proces al naturii, să fie determinat ca mărime spaţio - temporală a mişcării. O atare determinare se desăvârşeşte în măsurare cu ajutorul numărului şi al calculului. Cu toate acestea, cercetarea matematică a naturii nu este exactă pentru că ea

calculează precis, ci ea trebuie să calculeze astfel, deoarece conexiunea are, în domeniul ei de obiecte, caracterul exactității". (Heidegger, M., 1998, p.37).

Înțelegem şi prin aceasta că, pentru Heidegger, calculul matematicilor este una din determinațiile matematicului. Matematica poate fi considerată ca metodă şi instrument în cadrul cercetării doar în calitatea ei de "consecință a proiectului matematic". Tot aşa, "*experimentul* constituie mijlocul cel mai eficient în lumea modernă, prin care <matematicul> ştiinței este verificat, reinstituit, confirmat şi perpetuat. Acolo unde nu există un plan proiectat al naturii şi un cunoscut prealabil, ca matematic, în cercetarea ei, adică acolo unde nu există fizică matematică, nu există nici experiment." (Idem, p.84). Sau, cum afirma în *Tratat despre lucru*, "pe baza matematicului, experiența devine experimentul modern. Ştiința modernă este experimentală datorită proiectului matematic. Experimentul e o consecință a abordării matematice a faptelor". (Heidegger, 1967, p.93).

Înțelegem deci, că, ceea ce este fundamental în metoda fizicii moderne şi constituie nota distinctivă a cadrului ei conceptual este, după Heidegger, "matematizarea prealabilă" a existenței, singura care face posibilă intervenția specială a matematicii şi experimentului. În fizica galileo – newtoniană, natura este în prealabil matematic proiectată, deschizându-se astfel un orizont eficace de operaționalizare şi tematizare. După filosoful german, faptul esențial în proiectarea matematică a naturii nu este matematica – în sine, ci faptul că o asemenea proiectare dislocă un anumit apriori. Ca urmare, caracterul paradigmatic al fizicii matematice nu constă în exactitatea sau obiectivitatea intersubiectivă a rezultatelor ei, ci mai ales în faptul că "lucrurile" pe are ea şi le ia ca temă sunt descoperite în singura modalitate în care lucrurile pot fi descoperite, prin proiectarea anterioară şi apriori a structurilor existențiale. Ideea aceasta este continuată şi-n *Întrebare privitoare la tehnică* (1953), în care Heidegger arată că "natura trebuie să se prezinte într-un mod care să fie stabilit pe calea calculului", pentru ca mai apoi, în *Principiul rațiunii* (1957) să se afirme că există o suprapunere între suveranitatea principiului rațiunii suficiente în gândirea modernă şi cerința calculabilității – proprie gândirii tehnice moderne. El consideră că "principiul rațiunii este principiul reprezentării raționale în sensul de calcul, care dă rațiunii siguranță". (Heidegger, M , 1962, p.253).

Heidegger îşi întemeiază *preferința* pentru "abordarea filosofică", metafizică, a ştiinței moderne pe două argumente:

a) "Măreția şi superioritatea ştiinței naturii din veacul al XVII-lea se sprijină pe faptul că acei cercetători erau cu toții filosofi; ei înțelegeau faptul că nu există nicăieri fapte pure, ci că un fapt este ceea ce este numai în lumina conceptelor întemeietoare şi de fiecare dată conform cu parcursul unei asemenea întemeieri". (Heidegger, 1967, p.67);

b) "Matematicul este trăsătura fundamentală a gândirii moderne, dar orice tip de gândire este consecința <modului istoric> al Daseinului" (Idem, p.68). De aceea, trebuie să vorbim despre un sens metafizic al matematicului, iar despre matematică, doar ca despre o "consecință" a acestuia. [metafizica

Daseinului – ca proiect, a Dasein-ului ca cercetător care formulează într-o asemenea modalitate întrebările, încât doar ca urmare a acestei modalități poate intra-n joc matematica – în sensul strict].

Abordarea metodologică oferită de Blaga este, desigur, tot filosofică, înrădăcinându-se în teoria filosofică asupra stilului cultural, matematica fiind privită ca metodă – în "cupluri metodologice" ghidate de suprametodă, teoriile matematice fiind, în acelaşi timp, surprinse ca plăsmuiri determinate stilistic. Şi Blaga şi Heidegger caracterizează ştiința modernă ca ştiință a faptelor, ca cercetare experimentală, ca ştiință ce foloseşte calculul şi măsurarea. Dar, dacă la Heidegger, acestea sunt înțelese ca derivate ale matematicului (ca atitudine şi "proiect axiomatic", ca prealabil, etc.), Blaga le surprinde din perspectiva suprametodei, "în care reapare imperativul categoric stilistic al matricei stilistice".

Ambii gânditori recurg la o analiză istoric-comparativă, spre a surprinde distincțiile dintre ştiința antică şi cea modernă. Ca şi Blaga, Heidegger vedea în ştiința de tip antic o orientare fundamental diferită de cea modernă: "În pofida unei poziții asemănătoare în ceea ce priveşte procesul cunoaşterii, orientarea fundamentală a lui Aristotel este diferită în mod esențial de cea a lui Newton." (Idem, p.82). Desigur, intervin diferențe între Blaga şi Heidegger, în legătură cu elementele ce decid asupra distincțiilor majore dintre cele două "tipuri de ştiințe" şi, cum am mai spus, o altfel de întemeiere filosofică.

Cele două analize presupun, de asemenea, repetate luări de poziție față de perspectiva pozitivistă. Heidegger critică, mai ales, nesesizarea de către neopozitivişti a presupozițiilor metafizice ale ştiinței, iar Blaga, cu replica sa, vizează "analiza logic-structurală a ştiinței" – în varianta filosofiei analitice. specificarea cunoaşterii ştiințifice prin ipostazierea unei metodologii şi prin izolarea ştiinței de contextul de geneză şi de aplicare, etc. Desigur, Blaga n-a mai fost contemporan cu schimbările (mai mici sau mai mari) survenite în opera unora dintre filosofii analişti (de exemplu, Russell şi *The Postulates of Scientific Inferences*, Wittgenstein şi "cotitura" sa din *Cercetări filosofice*, etc.), dar critica sa rămâne pertinentă cu referire la "perioada clasică" a neopozitivismului.

Faptul că sunt de găsit "locuri comune" în abordarea problematicii ştiinței de către Blaga pe de-o parte, de către gânditori reprezentativi pentru filosofia europeană din secolul XX, pe de altă parte, numeşte, de asemenea, forța teoretică cu care filosoful român s-a implicat în dialogul filosofic şi controversele timpului său, chiar dacă el însuşi n-a prea întreprins nimic spre a-şi face cunoscută în străinătate această implicare.

b) Experimentul şi observația, matematizate

Viața dinnăuntrul ştiinței – în sensul modern al acesteia, a dovedit că experimentul este întotdeauna un act complex: el necesită scheme explicative, reprezentări, o reverberație de intuiție, o armătură, concepte, o teorie, un mod de lucru, o sistematică de date cât mai bine prelucrate, spre a

se putea ajunge la o interpretare articulată şi la concluzii clare, cu confirmări şi infirmări, conturări, predicţii, noi conjecturi, etc. Lucian Blaga a fost conştient de acest lucru şi, de aceea, întâmpinarea critică a acestuia a presupus la el o deschidere spre teoretizare, dar şi spre o perspectivă filosofică, marcată de notele caracteristice sistemului său filosofic.

Pentru filosoful român în discuţie, experimentul se prezintă sub un dublu aspect: poate fi privit ca *fenomen* produs pe cale experimentală, şi ca *metodă de cercetare*. Ca *fenomen*, experimentul devine o problemă infinită, cu posibilităţi multiple de cunoaştere; ca metodă, cere întotdeauna o delimitare a fenomenului. În această calitate, el poate fi definit ca intervenţie activă a omului asupra naturii, cu scopul lucid de a obţine informaţii cu privire la natură – ca obiect de cunoscut. În această calitate, ca metodă dirijată teoretic, ştiinţific şi cuantificată matematic, este cunoscută târziu, odată cu ştiinţa galileo-newtoniană. Originea metodei este însă plasată de Blaga în magie, văzută ca încercare a omului de a schimba cursul firesc al naturii, prin forme şi practici vânătoreşti. Desigur, în spaţiul modern al cunoaşterii şi creaţiei, vorbim despre o metodă ce presupune intervenţia activă a omului în procesele naturii, cu ajutorul legilor şi principiilor ştiinţelor naturii. “Fără de <experimentare>, de la început orientată în perspective <teoretice>, nu ar fi fost cu putinţă marile cuceriri ale ştiinţei moderne, cuceriri care, sub raport epistemologic, pot fi circumscrise prin cuvintele: mutaţia empiriei şi mutaţia proceselor <teoretice> la niveluri ce-s interzise omului în condiţii naturale” (Blaga, L., 19883, p.705). A experimenta, înseamnă a face din însăşi intervenţia activă a omului în mersul naturii un izvor de cunoaştere. Căci, “teoria care porneşte de la <experiment> poate să ajungă la plăsmuiri cognitive, care pot obţine o putere practică pe linia unei efective dominări a naturii, din partea omului. <Experimentul> nu reprezintă, aşadar, numai o metodă oferind o sursă de cunoştinţe în general; experimentul reprezintă şi o metodă de obţinere a unor cunoştinţe, prin care omul îşi face drum spre o dominare mai hotărâtă asupra naturii.” (Idem, p.693).

Pentru a arăta cum evoluează experimentul, L. Blaga face ample incursiuni în istoria ştiinţei antice şi moderne. Va spune că experimentul a fost folosit de timpuriu de către om, inconştient sau intuitiv. Din conjugarea observaţiei empirice cu activitatea practică, omul primitiv a făcut un punct de plecare al cunoaşterii. Intrarea în istorie a condus la ceea ce se numeşte diviziunea social-economică a muncii, în legătură cu care apare şi evoluează ştiinţa antică. “În ştiinţa antică, experimentul apare incidental.” (Idem, p.702); cu toate acestea, nu se poate nega faptul că meseriaşii antici experimentau; nici că Pitagora a descoperit raportul dintre sunet şi lungimea coardelor fără o eventuală teoretizare. Aristotel era un neobosit experimentator (dar intuitiv) şi tot aşa Democrit, sau Arhimede, care era şi el un experimentator încercat, intuind conjugarea mecanicii cu matematica. “Arhimede – susţine Blaga – este cel dintâi om de ştiinţă grec care, în studiul naturii, încearcă să solidarizeze mai multe metode cu matematica, şi care, în

acelaşi timp evită de a recurge la o metodă neasociată cu matematica. Arhimede îmbină: 1. Observația cu matematica. 2. Experimentul cu matematica 3. Teoretizarea dibuitoare de <legi> cu matematica. Arhimede realizează, aşadar, mai multe *cupluri metodologice*, în care, de fiecare dată, unul din elemente este matematica. (...); e vorba aici de un demers inconştient. dar viguros susținut. Oricum, în această faptă a lui Arhimede, trebuie să vedem o parțială prefigurare a <suprametodei>, în virtutea căreia va lua ființă cândva ştiința de tip galileo-newtonian. Incompletă rămâne această prefigurare." (Idem. p.594). Arhimede a rămas totuşi "în limitele de stil ale spiritului grec": la greci, matematica se limita la geometrie, iar mecanica "se înjgheba într-un domeniu, unde <mişcarea> se găsea din capul locului anulată".

L. Blaga consideră că, în ciuda tuturor premiselor, Antichitatea n-a formulat teoretic experimentul din cauza "viziunii stilistice" asupra lumii: o viziune statică, cu accentul pe geometrie, cu un spațiu limitat, fără acceptarea mişcării; viziunea aceasta se plasa mai ales în zona teoreticului rațional, cu orientare spre construcții cosmice largi, de ansamblu. Aceeaşi viziune va împiedica lumea elenistică să depăşească "experimentul calitativ". În acest caz, s-a adăugat şi utilitarismul roman ce-a împiedicat o bună relaționare între invenție, experimentare şi teoretizare prealabilă. Cu referire la Evul Mediu, Blaga remarcă rolul arabilor, ce fac puntea de trecere între antici şi moderni, prin experimentele lor mascate de magie. Dar, abia Nicolaus Cusanus, Oresme, Leonardo da Vinci şi Copernic vor pregăti apariția metodei experimentale, prin Galilei.

In raport cu toate acestea,, Blaga conchide că, în general, metodologia fizicii antice prezintă următoarele caracteristici:

- porneşte de la senzorial şi se bazează pe observația empirică;
- <experimentul incidental> completează observația empirică, dar fără o explicitare teoretică prealabilă;
- se foloseşte calea cunoaşterii de la inducție la deducție, de la concept la abstract, pentru a se ajunge la <concepte generice>;
- apar şi alte metode (analogia, de pildă) dar tot incidental, ele fiind puse în legătură cu o teoretizare prin speculativă şi-n baza unei ample viziuni cosmologice.

Cu Galileo Galilei şi Isaac Newton, metoda experimentului matematic va căpăta contururi clare. Experimentul se defineşte tot mai mult. de-acum, ca o observație provocată în vederea verificării unei idei prealabile, a unei ipoteze. Experimentul matematic "ia în răspăr empiria" – spune Blaga – el exercitându-şi, în primul rând, o funcție accentuat teoretică; într-o primă aproximare, "o teorie este o creație spirituală ce depăşeşte empiria, ce-i stă la bază acesteia". Experimentul şi teoria se determină reciproc şi, în acest sens, este semnificativ faptul că <teoria> participă chiar şi la identificarea faptelor experimentale. Spre susținerea acestei idei sunt invocați Goethe şi Poincaré. Primul spunea că "orice experiment este teoretizant: el izvorăşte dintr-un

concept, sau el propune un asemenea concept numaidecât." (Goethe, *Farbenlehre*, p.439, în Blaga, L., op.cit, p.699).

Potrivit lui Poincaré (citat şi el), "se susţine adesea că nu e permis a se experimenta pe baza unei păreri anticipate. Aceasta nu e cu putinţă; prin aceasta, nu numai că orice experiment ar deveni steril, dar s-ar urmări ceva ce nu se poate duce la îndeplinire." (op.cit. p.700).

Fiecare pas important făcut în evoluţia ştiinţei moderne a naturii, a confirmat ideea că fenomenele experimentale sunt produse, de la început, într-o anumită perspectivă "teoretică"; de asemenea, ele sunt interpretate şi identificate şi în perspectivă *teoretică*, dincolo de simpla identificare *empirică*, iar această situaţie se *accentuează* progresiv în cursul dezvoltării ştiinţelor experimentale. Împletirea teoreticului şi experimentalului are loc în moduri variate, ceea ce explică diversitatea ramurilor ştiinţei, care prezintă grade diferite de teoreticitate. În plus, doar prin împletirea aceasta dintre teoretic şi experimental se poate ajunge la formularea legilor – de expresie matematică - , ceea ce va genera şi o stringenţă interioară a ştiinţei, superioară – în raport cu ceea ce presupune ştiinţa secolelor premergătoare lui Galilei.

În cadrul experimentului ştiinţific – ca *metodă* – survin două aspecte deosebite:

a) experimentul cantitativ (galileo-newtonian), care funcţionează la nivelul obiectelor macroscopice; aici, pentru delimitarea fenomenului de experimentat se recurge la acte de "licenţă", care sunt apoi justificate de rezultatele pozitive obţinute. Licenţele presupun reducţii indirecte: adică, ne închipuim că rămân constante toate condiţiile universale, printr-o izolare relativă, sau o delimitare, a fenomenului. Această "constantizare" e un act de "licenţă" şi ea permite: 1) unele condiţii să rămână constante, iar altele să varieze; 2) repetarea experimentului, care dă garanţia exactităţii şi a corectitudinii fenomenului obţinut. Fiind matematizat, experimentul – ca metodă – "se substituie empiriei obişnuite, promovând înaintarea cunoaşterii în direcţie transempirică, spre a se ajunge la formulări cu aspect de <legi> " (Idem, p.707). Este vorba despre "legile de precizie" ce exprimă necesitatea şi exactitatea;

b) experimentul ce funcţionează la nivelul obiectelor microscopice. În acest caz, experimentul amplifică doar empiria. Dar, ca să fie asimilate totuşi în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian observaţiile cu referire la acest nivel, se recurge la calculul probabilităţilor, obţinându-se astfel legile statistice.

L. Blaga aminteşte, de asemenea, un fapt important în legătura cu apariţia şi specificul experimentului în lumea modernă a ştiinţei: experimentul n-a putut apărea decât sub o viziune deterministă, în care este însă prezentă intervenţia activă a omului. Factorii *reali*, izolabili, pe care îi presupune (cadre precise, condiţii de laborator, instrumente adecvate, specialişti pregătiţi), ca şi factorii *ideali*, izolatori, sunt consideraţi drept constante, de care se face abstracţie în calcul. "Omul de ştiinţă ştie că

<izolarea> fenomenului experimental de restul universului, nu este un fapt realizabil, dar îşi permite să o privească ca un fapt, dat fiind că el se-ngrijeşte, pe cât cu putinţă, ca toate condiţiile universului, cu excepţia aceleia pe care el însuşi o supune unei variaţii controlate, să participe la producerea fenomenului experimental sub formă de <constante>." (Idem, p.710).

Identitatea teoretică a experimentului nu presupune doar decelarea şi interpretarea fenomenului experimental în perspectiva unei teorii, situată în zone precise de semnificaţie ştiinţifică, ci ea trimite şi la faptul că metoda experimentului matematic pătrunde în zone *interzise* empiriei, acest lucru datorându-se nu doar virtuţilor experimentului, ci şi colaborării sale cu celelalte metode ("expansiunea metodologică"). Aceasta înseamnă că, efectele experimentului matematic numesc, pe de-o parte, lărgirea orizontului de cunoaştere, pe de altă parte, posibilitatea pătrunderii în "transempiric", în zone ascunse ale "empiriei". Credem că, Blaga vrea să spună şi acum că asemenea funcţii teoretice ale metodei sunt determinate de un cadru stilistic anume, la nivelul căruia, pe de o parte, se fac prezente "capacităţile" suprametodei, care "induce "o anumită semnificaţie spiritului matematic, presupus de combinarea experimentului (şi a altor metode) cu matematica, iar pe de altă parte, se exprimă, ca evidenţe ale gândirii, ideea spaţiului omogen şi infinit, alături de cea privitoare la mişcare – ca stare indestructibilă.

Experimentul poate fi privit ca *mijloc de producere* şi *mijloc de observare*. În cazul celui de-al doilea sens, în cadrul experimentului, observaţia este limitată şi dirijată. În orice experiment, cercetătorul ţine sub observaţie mai multe ansambluri de lucruri: întâi, este ţinută sub observaţie o constelaţie de date concrete, în al doilea rând, cercetătorul observă propria sa intervenţie activă în această constelaţie şi în al treilea rând, el observă rezultatele unei asemenea intervenţii. Observaţia este, aşadar, un implicat al experimentării, în direcţie precisă şi pe arie limitată. De fapt, Blaga distinge între observaţia simplă, obişnuită, care are rolul de simplu temei al cunoaşterii empirice şi care aduce un spor în cadrul acesteia, şi observaţia *dirijată*, condusă de o idee anticipată, "teorică", şi care face parte din cunoaşterea de tip II (cum o numeşte în *Ştiinţă şi creaţie*), sau cunoaşterea luciferică. Observaţia dirijată poate chiar să şi ţină locul unei teorii, ceea ce-nseamnă că ea este tot atât de importantă cât o construcţie teoretică.

În *Cunoaşterea luciferică*, Blaga oferă mai multe exemple, spre a diferenţia între cele două tipuri de observaţie, între care şi acesta: "Galilei a supus observaţiei căderea pe plan înclinat, căderea liberă, mişcarea liberă a corpurilor aruncate, etc. Observaţiile aveau de la început un sens *dirijat* de o idee; ideea era aceea a determinismului mecanic-matematic. În loc de a-şi realiza ideea în chip teoretic, Galilei dă naturii prilejul, prin experimentare, să realizeze ea însăşi <ideea> Galilei a făcut, prin ideea anticipată, un salt dincolo de simpla observaţie, un salt în cripticul fenomenelor căderii. Ideea anticipată i-a înlesnit observarea unor aspecte ale mişcării corpurilor pe care nu le-ar fi observat fără de idee. În plus, ideea anticipată i-a dat posibilitatea să scoată la iveală chiar cripticul fenomenelor în chestiune, aceasta sub forma

< principiului inerţiei>. (...) În exemplul lui Galilei, observaţia dirijată de ideea determinismului mecanic-matematic a dus la rezultate de observaţie interpretabile direct prin idee, dar ea a mai dus şi la *construcţii* teoretice care nu-şi găsesc corespondenţa directă pe planul empiric şi care reprezintă ceva criptic faţă de acest plan (principiul inerţiei)" (Blaga, L., 1983, p.374). Ideea aceasta va fi continuată în *Ştiinţă şi creaţie*, când se va insista (ca şi în *Experimentul şi spiritul matematic*) pe cuplarea metodologică dintre observaţie şi matematică. "Galilei va pune în evidenţă însemnătatea metodologică a experienţei , dar el ştie să indice şi corectivul, căci el va susţine că nici o cunoştinţă nu devine certă decât prin aplicarea matematicii asupra observaţiei" (Blaga, L., 1996,I, p.113).

În baza unor asemenea exemple, Blaga susţine şi el ideea că *structura ştiinţei galileo-newtoniane* este de tip *ipotetico-deductiv*. Ea presupune elaborarea de ipoteze explicative şi verificarea acestora pe cale experimentală. Enunţuri precum invocatul principiu al inerţiei nu pot avea decât cel mult o acoperire experimentală indirectă, deoarece nu servesc la descifrarea empirică, ci vizează straturi de adâncime ale lucrurilor, iar aceasta presupune un ansamblu de certitudini şi ipoteze susţinute matematic şi experimental. Observaţia matematizată şi experimentul matematizat sunt puse în exerciţiu în sensul unei "stratificări" în profunzime a existenţei. În acest fel, calităţile sensibile ale lucrurilor devin susceptibile de a se substitui prin imagini teoretice de natură cantitativă. Newton, de pildă, ajungea la matematizarea unor calităţi precum culorile, care, empiric, par a refuza orice matematizare.

În ştiinţa modernă – spune Blaga – statutul experienţei este legat mai ales de statutul matematicii, ambele trebuind a fi judecate în perspectiva unei organicităţi funcţionând prin cupluri metodologice aliniate matematic. Autoritatea celor doi termeni ai cuplării nu apare deloc absolutizată: nici experimentul (nici observaţia) nu poate funcţiona ca un controlor absolut (căci, pe de o parte trebuie întotdeauna interpretat într-o schemă explicativă, iar pe de altă parte, se produc adesea erori inerente, limitări ale experimentării), nici coerenţa matematică nu aduce automat, prin sine, girul suprem de veridicitate. Integritatea logosului ştiinţific constituie autoritatea raţională care încearcă, caută, deliberează, judecă. De aceea, "experimentul, care şi-a găsit o înflorire specială fără precedent, înnăuntrul ştiinţei ... este numai una din metodele ei, o metodă de eminentă importanţă pentru păstrarea permanentă a legăturilor cu existenţa, dar care nu devine niciodată unica instanţă supraveghetoare" – spune Blaga, aproape repetând. Matematica pătrunde toate încheieturile şi articulaţiile ştiinţei moderne, cuplându-se cu toate metodele folosite de aceasta. Observaţia dirijată însoţeşte totdeauna experimentul, ceea ce face ca lumea obişnuită, concretă (ca "empirie") să fie depăşită, şi chiar violentată prin unele rezultate, iar calităţile sunt reductibile la cantităţi, sunt cuantificabile matematic. Matematizabile fiind, observaţia şi experimentul contribuie la descoperirea legilor, legea însăşi fiind considerată între variabilele naturii, măsurabile matematic.

c) *Ipoteză şi teoretizare*

În cadrul cercetării ştiinţifice, prezenţa ipotezei este deosebit de importantă; ea structurează munca experimentală, îi dă sens, îi asigură caracterul sistematic şi planificat şi orientează alegerea aspectelor asupra cărora se va aşeza cercetătorul . În construcţia ştiinţei de tip galileo-newtonian – spune Blaga – rolul ipotezei nu se reduce la cel jucat de o "ipoteză de lucru" – în cadrul demersului experimental. Chiar ca bază a construcţiilor teoretice pot să fie instituite, de pildă, "postulate" lipsite de orice fel de verificare prealabilă, având valoare pur teoretică, instrumentală. Ele se numesc ipoteze generale şi sunt presupuneri ce nu se pot justifica decât prin succesul teoriei elaborate pe baza lor. În lucrările sale târzii şi mai ales în *Experimentul şi spiritul matematic* (1969), Lucian Blaga va aborda sistematic această problemă şi distincţiile presupuse de ea.

Dar preocuparea pentru o asemenea chestiune se declanşează încă la nivelul primelor articole publicate (1916), între care amintim: *Mit şi cunoştinţă, Ipoteze indiferente* şi *Două tendinţe în teoria cunoştinţei.* În ultimul, apărea întrebarea ce va face carieră în opera ulterioară sistematic articulată: "ideile fundamentale ale ştiinţei cad sub legea de prefacere a ipotezelor comode şi variabile, sau sunt supraipotetice?" (Blaga, L., 1977, p 73) Întrezărim în această întrebare şi distincţia serios tematizată mai târziu: aceea dintre ipoteză şi teorie. În *Ştiinţă şi creaţie* (1942), Blaga va discuta această distincţie pornind de la un exemplu. Mecanica ondulatorie, în momentul creării sale de către Louis de Broglie, în 1924, a fost o simplă ipoteză, deoarece nu putea invoca în favoarea ei nici o confirmare experimentală. Doar lucrările ulterioare ale altor fizicieni (Davisson, Germer, etc.) vor confirma mecanica ondulatorie, în baza unor experienţe ce-au presupus şi perfecţionarea instrumentelor de lucru. (de ex.: construirea microscopului electronic). L. Blaga vrea să spună că, într-o primă aproximare, teoria este ipoteza ce rezistă cu succes la proba faptelor. Iar ipoteza este o plăsmuire "inventată" pentru a modela ceea ce nu se cunoaşte încă, dar se bănuieşte totuşi, datorită prefigurării, conturării generale a necunoscutului după modelul cunoscutului; adică a raţiona prin analogie în prefigurarea cunoscutului. Astfel că, prin natura ei, ipoteza este o interpretare problematică a necunoscutului conturat în câmpul celor cunoscute.

În teza sa de doctorat, *Cultură şi cunoştinţă* (1922), Lucian Blaga are-n vedere "ipoteza" din perspectiva a ceea ce el numeşte "legea variabilităţii funcţionale a ideilor". Orice idee are două componente: conţinutul şi funcţia ei. Este vorba despre două variabile independente, schimbarea uneia neconducând cu necesitate la schimbarea celeilalte. Filosoful arată că originea ideii nu poate da socoteală asupra funcţiei ei *definitive*, tocmai fiindcă în cultură, ideile, în calitate de plăsmuiri culturale, au o însuşire particulară, şi anume, varietatea lor funcţională. Apoi, din funcţia unei idei nu se poate construi originea istorică a acesteia Spre exemplificare, Blaga recurge la ideea de Dumnezeu, ca "fiinţă nemărginită în toate atributele ei".

Funcţiile "istorice" ale acestei idei pot fi. 1) religioasă (teama şi credinţa omului); 2) logică (absolutul – de cunoscut); 3) morală (îndrumă spre o ordine morală în lume, tinde spre ideal). Tot aşa, sunt surprinse: ideea de atom, ideile platoniciene etc.

Pentru variaţiile funcţionale ale ideilor, Blaga distinge două modalităţi: a) mutaţiile funcţionale sunt *permutaţii,* adică o idee împrumută o funcţie de la o altă idee, cu care vine în contact, fără legătură cauzală între ele; b) funcţia nouă a ideii este, uneori, rezultatul *conştient*, intenţionat, al spiritului omenesc. De asemenea, "aceeaşi idee poate să nască de două ori, de trei ori, sau de nenumărate ori în conştiinţa omenirii – independent deodată. (...) Aceeaşi idee poate avea origini diferite." (Blaga, L., 1922, p.22).

Cu alte cuvinte, ideile, *ipotezele*, sunt *mărimi culturale* ce suferă o adevărată metamorfoză în trecerea de la o cultură la alta, aceasta numind tocmai variabilitatea lor funcţională (în condiţiile în care conţinutul poate rămâne neschimbat). "Legea" acestor mutaţii funcţionale este dobândirea valorii maxime, a funcţiunii celei mai adecvate pentru o idee: este vorba despre "una din legile fundamentale ale evoluţiei culturale"(Idem, p.34). Analiza variabilităţii funcţionale a ideilor prin *metoda culturală* nu trimite la surprinderea genezei ideilor, ci la "raportul dintre ideile date şi spiritul omenesc" (Idem, p.35).

O idee cuprinde nenumărate *valori virtuale* şi abia cu trecerea timpului câştigă câte o funcţie nouă, ca să fie exploatată cu mai mult succes; iar aceasta e-n legătură cu diversele nevoi creatoare apărute în istoria culturii. Când se naşte, o idee este expresia ideal-imaginativă sau "abstractă" a unor date de experienţă. Ulterior, ea poate fi părăsită (aceasta ţinând de atitudinile creatoare ale cercetătorilor), sau se poate altoi pe alte idei, ce vor corespunde unei noi nevoi creatoare; astfel, ideile supravieţuiesc, schimbându-şi doar funcţia, nu şi conţinutul. Uneori, se-ntâmplă ca ele să capete o valoare maximă, adică să ia chipul unor principii sau imperative ce călăuzesc creaţia într-un domeniu determinat. De pildă, "Huygens a cercetat fenomenele acustice. După ce a observat particularităţile de propagare ale sunetului în aer, a încercat să le explice prin ipoteza vibraţiilor. (...) Trebuie să presupunem că, în problema pusă, el opera prin *anticipaţie* cu ideea mişcărilor şi atingerilor mecanice. Problema, în cazul lui Huygens, nu e ridicată prin simpla constatare a unor fapte neînţelese. Procedeul e altul: de la fenomene nu se face trecerea dintr-o dată la explicare; mai este un alt termen care se introduce între <datele experienţei> şi <explicare>. E o anumită <idee>. Aici e *ideea mecanismului*. Huygens vrea cu orice preţ să realizeze ideea aceasta în cadrul fenomenelor observate. Ideea mecanistă e pentru el un *imperativ*, care trebuie dus la îndeplinire" (Idem, p.41). Deci, pentru Huygens – spune Blaga – problema avută-n vedere nu se reducea la punerea unui semn de întrebare asupra fenomenelor constatate; el trebuia să *impună* acestor fenomene ideea mecanistă. Iar rezolvarea ce o dă problemei constă în construirea modelului mecanic al vibraţiilor acustice; prin urmare, "rezolvarea se face printr-o *construcţie creatoare* şi nu prin *abstracţiuni*

inductive". Cu alte cuvinte, ipoteza, ca idee anticipată, este un factor creator, care, ca orice idee, e "variabilă", în sensul că poate fi înlocuită cu altele datorită altor nevoi creatoare şi a unei altfel de atitudini în faţa lumii.

Ipotezele sunt, deci, idei ce-şi pot schimba funcţiile în trecerea de la o cultură la alta. Mai precis, "ipoteza este acel complex de idei prin care se face <rezolvarea> unei <probleme de realizat> (...) Ipotezele sunt şi ele nişte creaţiuni spirituale şi, ca atare, se supun legilor definite în studiul de faţă" (p.74).

Blaga se-mpotriveşte orientărilor biologizante, care văd în ipoteze doar adaptări intelectuale la mediu, ca şi pragmatismului, ce la consideră "invenţii" ce se folosesc şi aduc succes în viaţa practică. Pentru el, "Ştiinţa e un complex de idei cari într-un moment dat au diferite funcţiuni: una dintre aceste funcţiuni e cea imperativă, nu determinantă, căreia tot alte idei îi pot servi de conţinut. Element *necesar* al ştiinţei este această atitudine determinantă a spiritului omenesc faţă de lume, dar nu *anumite* idei, cari formează cuprinsul atitudinei; acestea din urmă, pot fi totdeauna şi altele" (Idem, p.82).

Mai târziu, în lucrarea *Cunoaşterea luciferică*, distingând între cunoaşterea concretă şi cea ştiinţifică (teoretică), L. Blaga, cu referire la aceasta din urmă, diferenţiază trei momente: fenomenul, ideea (construcţia creatoare) şi modelul ideal propus. Şi o face într-o perioadă în care, în mod obişnuit se credea că, în cunoaşterea teoretică fenomenul (sau datele experienţei) este explicat prin abstracţii inductive. Or, Blaga introduce al treilea termen mediator, care este, de fapt, o idee anticipată (numită acum *Idee teorică)*, idee ce determină conţinutul rezolvării. Ea are importanţă logică şi psihologică, întrucât depinde de atitudinea omului; apoi, ea este factorul stimulator în construcţia teoretică realizată; în sfârşit, ea este variabilă, putând fi înlocuită în timp cu alta. Ideea anticipată plus fenomenele despre care vrea să dea explicaţie formează problema propriu-zisă. Construcţia teoretică în care e închisă şi ideea avansată constituie, de fapt, rezolvarea teoretică.

În lucrarea postumă, *Experimentul şi spiritul matematic*, semnificaţia ipotezei în cadrul ştiinţei galileo-newtoniene este avută-n vedere şi din perspectiva nevoii de a replica interpretării *neopozitiviste* cu referire la teoriile ştiinţei pozitive, văzute ca generalizări ale faptelor de observaţie şi experimentale. Determinarea univocă a ideilor ştiinţifice de către fapte, observarea scrupuloasă a cerinţei ca ele să fie adaptate cât mai bine faptelor, ar reprezenta – potrivit acestei interpretări – temeiul autonomiei şi neutralităţii culturale a cunoaşterii pozitive. Or, Blaga, cum am mai remarcat deja, nu numai că dezaprobă o asemenea idee (a "neutralităţii cunoaşterii pozitive"), dar refuză, totodată, plasarea ştiinţei în inductivism şi matematism pur. "Discuţia între cei ce vor să menţină neştirbit programul ştiinţei de tip galileo-newtonian şi aceia care pledează în favoarea unei ştiinţe ce se reduce la empirie matematizată revine în definitiv la chestiunea dacă din obiectivul ştiinţei trebuie amputat sectorul <transempiric> sau nu. În realitate,...

fizicienii mai noi s-au decis împotriva amputării sectorului transempiric din obiectivul ştiinţei. Cu aceasta, ei s-au hotărât în favoarea imaginaţiei teoretice. Prin atitudinea luată, fizicienii cei mai de seamă de azi dovedesc că, aşa-numita <criză> (în problema luminii) nu macină propriu-zis intuitivitatea fizicii actuale, ci, evident, o altă structură a acesteia, şi anume <logicitatea> ei întemeiată pe principiul identităţii" (Blaga, L., 1983, p.650). Continuându-şi critica, Blaga adaugă: "Atât pozitivismul lui Comte, cât şi pozitivismul lui Mach, sau al şcoalei neo-pozitiviste reprezentată de un Schlick sau Carnap, fac capital din lozinca: hypothesis non fingo (nu ţin să născocesc ipoteze: n.n.), ca tendinţa de a discrimina *orice* <ipoteză>. Pozitivismul concepe rostul ştiinţei exclusiv ca o sarcină de a formula <legi>, şi anume legi ce se desprind din observaţia cu ajutorul simţurilor, legi exprimând relaţii dintre faptele empirice. (...) Istoria ştiinţei de tip galileo-newtonian ne învaţă însă că în cursul secolelor s-au descoperit atâtea şi atâtea fapte noi datorită tocmai plăsmuirilor <ipotetice>, care caută să pătrundă în natura mai profundă a fenomenelor empirice" (Idem, pp.654,655).

Replica lui Blaga, susţinută prin "analiza istorică a metodei culturale", presupune, în primul rând, distincţia pe care el o face între "modul de teoretizare abstract" şi "modul de teoretizare imaginar" (pe un plan transempiric, prin concepte-imagini). Acest plan "transempiric" reprezintă "un strat, o dimensiune mai profundă a existenţei, în care, cel puţin în condiţii naturale, nu se poate pătrunde direct, nici pe calea simţurilor şi nici prin concepte abstracte extrase de-a dreptul din empirie, plan ce ţine de adâncimile secrete ale existenţei." (Idem, p.612). Or, tocmai această angajare "ipotetică" pe planul transempiricului reprezintă – după Blaga – o caracteristică a spiritului modern în ştiinţe, în raport cu lumea greacă. Pe acest "plan transempiric" are loc procesul de teoretizare, prin care se operează o reducţie a unui multiplu şi variat material empiric la concepte-imagini unificatoare, mai simple, alcătuite, de obicei, asemănător unor imagini ce aparţin empiriei, dar care sunt utilizate în vederea explicării unor aspecte mai adânci ale fenomenelor empirice, prin intermediul "ipotezelor" (concepute, cum am mai spus, ca plăsmuiri teoretice). "Una din metodele de care ştiinţa de tip galileo-newtonian s-a folosit totdeauna, obţinând varii succese, este aceea a dezvăluirii naturii imediat *transempirice* a fenomenelor cu ajutorul unor concepte-imagini (procedeul ipotezelor în sens restrâns). Ca orice alt procedeu autorizat să lucreze în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian, şi acesta a fost utilizat numai în cuplu metodologic cu matematica. La început, metodele cuplului în chestiune apar conjugate, cu timpul se ajunge la o fuziune a lor. Astfel, ipotezele cu privire la natura mai adâncă a fenomenelor empirice dobândesc trăsături tot mai matematice, mai abstracte." (Idem, pp.653,654).

Acest "procedeu al ipotezelor prin concepte-imagini" susţine, de fapt, perspectiva blagiană asupra antinomicului, în legătură cu care filosoful se angajează şi-n discursul referitor la specificul modern al cunoaşterii pozitive. Blaga spune că, la anumite niveluri de cunoaştere, conceptele-imagini sunt

formulate paradoxal. De exemplu: conceptul-imagine "undele corpuscular-ondulatorii", care, deşi formulat antinomic, este operaţional şi funcţional în fizică; sau, "particula de energie": tot o formulare antinomică din punct de vedere logic, dar psihologic, depăşirea paradoxului se poate realiza, iar ele devin operaţionale. "Cu ajutorul lor, calitativul e redus la cantitativ; multiplicitatea calitativă – redusă la un concept imagine unificator – permite calculul matematic. Această reducţie este rezultatul, printre altele, şi al suprametodei. Termenul de <concept-imagine> este folosit în *Experimentul şi Spiritul matematic,* înlocuind astfel expresiile de *antinomie transfigurată* din *Cunoaşterea luciferică,* cu care operează *minus-cunoaşterea*, sau sintagma *dogmă*, folosită în prima lucrare de mare amploare, cu care-şi deschide sistemul filosofic în 1931." (F.si M. Diaconu, 2000, p.66). Desigur, cum precizează şi autorii citaţi, între "dogmă" şi "conceptul–imagine" intervine şi o diferenţă de conţinut, în sensul atenuării metafizicului, necesară (în cazul conceptului-imagine) creşterii eficienţei acestuia din urmă în cunoaşterea ştiinţifică. Trebuie precizat, de asemenea, că procedeul *reducţiei* materialului empiric multiplu şi variat la concepte-imagini unificatoare este admis în ştiinţa de tip modern numai în acel mod al său care este susceptibil de o îmbinare cu matematica.

Pentru a identifica acest mod *ipotetic* şi regiunea la care se referea teoretizarea prin concepte-imagini, Blaga oferă câteva exemple din istoria ştiinţei. Astfel, el face referire la teoria newtoniană a culorilor, care susţine că lumina albă ar fi un fenomen de natură corpusculară – o substanţă compusă din particule imperceptibile ca atare, care diferă totuşi prin mărimea lor (fiecare culoare este alcătuită din particule de o anumită mărime). Prin aceasta, Blaga urmăreşte să arate că Newton a recurs la o reducţie teoretică a diversităţii fenomenale, cu ajutorul conceptului-imagine de "particule de lumină", şi la instituirea unei viziuni ştiinţifice asupra culorilor, conform căreia acestea diferă între ele *cantitativ* şi nu *calitativ*. Newton – spune Blaga – încearcă să elucideze, prin conceptul-imagine de "particulă", fenomene (culorile) care, aparent, sunt în dezacord cu acest concept-imagine, iar această acordare necesită un întreg eşafodaj teoretic (în care, desigur, matematica are rolul său), ce implică o stratificare în adâncime, pe diverse planuri, a existenţei.

În *Experimentul şi spiritul matematic*, filosoful deosebeşte, cum am mai spus, "teoretizarea prin concepte imagini" de "teoretizarea abstractă". "Să se reţină că, în actele de *teoretizare* cu ajutorul unor concepte-imagini este vorba despre un proces net distinct de teoretizarea *abstractă* pe planul <legilor>. Prin actele de teoretizare abstractă, se stabilesc *concepte* pur şi simplu şi aceasta, fie în sensul ştiinţei de tip aristotelic, fie în sensul ştiinţei de tip galileo-newtonian. Că cele două moduri de <teoretizare>, adică cel *abstract* şi cel *imaginar*, se combină de obicei, atât în ştiinţa de tip aristotelic, cât şi în ştiinţa de tip galileo-newtonian, se înţelege de la sine, totuşi, sub raport logic şi metodologic, cele două moduri de teoretizare (...) trebuie clar separate" (Idem,p.616). Dacă prima modalitate a teoretizării lucrează în

planul transempiricului, cu concepte "intuitivizate" în mod "alambicat", a doua lucrează în planul "legilor" şi obţine concepte obişnuite în ştiinţă, filosofie etc.

Cu referire la această modalitate, a "teoretizării abstracte", Lucian Blaga recurge, de asemenea, la o analiză comparativă între planurile "legilor" din paradigmele ştiinţifice antică şi modernă. În ştiinţa elenă, antică, Aristotel pornea de la observaţiile de empirie obişnuită, pentru a stabili concepte generice, pe baza cărora se puteau constitui judecăţile de relaţie "acoperite de o frecventă empirie". Pentru Aristotel – spune Blaga – formularea de legi se face cu referire la empiria obişnuită, arătând cum se comportă empiric lucrurile determinate prin concepte generice. "<Legile> la care parvine Aristotel sunt un rezultat de a doua mână faţă de concepte. <Legile> aristotelice mai rămân, pe cât cu putinţă, în cadrul empiriei obişnuite; ele nu fac decât să arate cum se comportă, în chip empiric, lucrurile determinate prin concepte generice" (Idem, p.605). În ştiinţa de tip galileo-newtonian, accentul cade însă pe descoperirea legilor. Punctul de plecare nu mai este plasat la nivelul observaţiei simple, ci este în legătură cu experimentul – în cuplu metodologic, urmărindu-se formularea de legi de expresie matematizată. De fapt, se caută relaţiile constante între variabile ale naturii. De pildă, Galilei a examinat experimental căderea liberă a unui corp material, ajungând să enunţe legea – de expresie matematică – a căderii libere, pe care o determină ca "mişcare uniform-accelerată". Ştiinţa modernă, tinde spre constituirea unor concepte care sunt fie "factori raţionali în legile de expresie matematică", fie "expresii sumare ale unor asemenea legi"; aceste concepte-relaţionale servesc la descifrarea "empiriei". Menirea ştiinţei nu se reduce, deci, la observarea şi experimentarea fenomenelor, tinzând mai ales spre găsirea şi teoretizarea legilor ce le guvernează, ca relaţii funcţionale în formă matematică. Ştiinţa foloseşte concepte relaţionale numind legi, alături de licenţe, postulate, noţiuni abstrase din "empirie" şi concepte-imagini. În varianta galileo-newtoniană, ea a reuşit asimilarea substanţialităţii deopotrivă prin concepte relativiste şi legi, dar şi printr-o teoretizare imaginară, toate însoţite şi servite de matematică.

Teoretizarea presupune adesea şi procedeul *analogiei*. "Procedeul analogiei, care intervine atât de frecvent în actele de teoretizare, se aplică, fără îndoială, şi în ştiinţa galileo-newtoniană, dar numai în limite făcând posibilă o matematizare. Prin îmbinare cu matematica, procedeul analogiei dobândeşte o înfăţişare de <analogie> exactă. În ştiinţa de tip galileo-newtonian, procedeul analogiei exacte îşi găseşte o utilizare din cele mai ample, şi aceasta atât în actele de teoretizare pe planul <legilor>, cât şi în actele de teoretizare <imaginară>. Nu mai puţin însă pe planul dezvoltării şi lărgirii sistematice a ştiinţei" (Idem, pp.627,628). *Analogia* este o metodă născută în plăsmuirile mitice ale primelor civilizaţii, care se reformulează însă în momentul în care gândirea greacă iniţiază orientări de natură mai raţională şi ştiinţifică, de cunoaştere a lumii, în special prin Platon şi Aristotel. Acesta din urmă, în efortul său de degajare a conceptelor generice

de empiric, îndrumă spiritul analogic pe terenuri empiric-conceptule, stabilirea de "analogii empirice" între lucruri reprezentând un pas important de pozitivare a acestui spirit analogizant, de îndepărtare a sa de utilizările animiste precedente.

Metoda analogică în ştiinţa galileo-newtoniană se va reforma din nou, în două sensuri. Primul este în legătură cu o nouă orientare a interesului ştiinţelor de la descrierea analogiilor empirice învederate între lucruri, între fenomene, la descoperirea de analogii secrete între fenomene aparent disanalogice. Dacă gândirea antică s-a axat pe căutarea unor analogii secrete între lucruri, în temeiul unor analogii empirice între ele, oamenii de ştiinţă moderni postulează adesea analogii secrete chiar şi acolo unde, aparent, empiric, avem de-a face cu dizanalogii, uneori chiar cu disanalogii impuse până la contrarietate; acest lucru este evidenţiat în istoria ştiinţei moderne, de la apariţia teoriei gravitaţiei până la enunţarea teoriei relativităţii generalizate a lui Albert Einstein.

Filosoful român tratează "analogia" în strânsă legătură cu ideea sa privitoare la aspectele metaforice ale creaţiei, iar raportul analogic - disanalogic pune şi el în evidenţă natura dual-antinomică a aspectelor cunoaşterii. Pentru Blaga, metaforicul este funcţia de sugerare a unui *ce* anume, care există şi se află dincolo de concretul exprimat. Materia concretă care stă la-ndemână cercetătorului şi creatorului în ştiinţele pozitive permite acestora, prin funcţia metaforică pe care i-o aplică, să sugereze existenţa sau sensuri ascunse, nebănuite şi adânci. În ştiinţe, metaforicul cuprinde, prin intermediul "metaforei revelatorii", ipotezele şi teoriile constructive. Ce altceva este, de exemplu, "câmpul corpuscular-ondulatoriu" din lumea microfizicii decât o "idee-imagine" (sau, mai corect, "concept-imagine") dizanalogică şi antinomică? Pentru omul de ştiinţă modern, spune Blaga, faptele analogice se conjugă cu cele "dizanalogice", pentru a scoate la iveală ceva dintr-un mister.

Al doilea sens al reformei metodei analogiei suferite de ştiinţa modernă este acela al combinării într-un cuplu metodologic cu matematica. Exemplul oferit de filosoful român, pentru a ilustra modul de aplicare a metodei analogiei în cuplu metodologic cu matematica, este în legătură cu cercetătorul italian Grimaldi, care a propus, pentru prima oară în ştiinţă, ipoteza "ondulaţiilor" luminii. Acesta postula –spune Blaga – o analogie secretă între lumină şi fenomenul material al undelor, făcând acest lucru în pofida tuturor disanalogiilor aparente, empirice, care există între lumină şi undele materiale observabile în natură. Această ipoteză avea un profil cu totul modern, atât prin faptul că indica, cu toată îndrăzneala, o analogie secretă dincolo de aparentele disanalogii, cât şi pe aceea că imaginea "undelor", ce constituie însăşi nucleul ipotezei, se dovedea susceptibilă de o foarte amplă "matematizare".

Finalitatea teoretizării în ştiinţe presupune constituirea *teoriilor ştiinţifice*. Prin *teorie*, Blaga înţelege o construcţie sistematică, coerentă, logic argumentată şi susţinută; ea reprezintă, de fapt, o interpretare

constructivă a unui material dat. Odată elaborată, o teorie se cere şi *verificată*, dar, precizează filosoful , "rezolvarea, sau realizarea teoretică, nu este totuna cu verificarea ei"; în primul rând, ea este de natură ideală, realizându-se prin construcţii imaginare; de asemenea, ea merge mult mai departe decât verificarea experimentală sau prin experienţă. Apoi, "a verifica o teorie înseamnă a o supune unui control sub speciale puncte de vedere".

O a doua precizare trebuie făcută în legătură cu faptul că, pentru filosoful român, verificarea diferă de la un tip de cunoaştere la altul (cunoaştere de tip I şi tip II; a se vedea *Ştiinţă şi creaţie !*). De asemenea, o teorie se verifică după "criterii interioare şi exterioare". Verificarea după *criterii interioare* presupune a controla armonia şi logica interioară a teoriei, adică coerenţa logică a argumentaţiei desfăşurate. Verificarea după *criterii exterioare* înseamnă realizarea teoriei în plan concret-empiric.

Dacă "verificarea interioară" dă valabilitatea logică a teoriei, dar nu şi "veridicitatea ei", cea "exterioară", "pozitivă" – realizată deci în planul empiric al experienţei sau al experimentării – dă garanţia adevărului acesteia. Măsura în care o teorie poate fi verificată în plan concret numeşte "potenţialul ei empiric". Între "potenţialul empiric" şi "verificabilitatea" teoriei nu este – cum am sugerat deja – un raport direct proporţional: o teorie poate avea un "potenţial empiric" mic, dar se verifică pozitiv, adică posibilitatea verificării a devenit realitate. Pentru primul caz, Blaga dă următorul exemplu: "Plinius credea că fulgerul e <vânt aprins>, în clipa când vântul face o spărtură prin nori. Teoria se caracterizează printr-un mare <potenţial empiric>, întrucât toate elementele ei de conţinut sunt elemente fanice, ţinând de planul sensibilităţii (fulger, vânt, nori, aprindere, etc.). Teoria totuşi nu s-a verificat; sau, mai bine zis, s-a verificat negativ"(Blaga, L., 1983, p.382). Pentru al doilea caz, avem teoria atomilor, unde, deşi revelarea pe planul sensibilităţii este secundă, totuşi teoria e socotită ca fiind în mare măsură "verificată". De aici filosoful trage concluzia că, "verosimilitatea unei teorii nu implică neapărat un mare potenţial empiric", ceea ce, desigur, reprezintă o exprimare total diferită convingerilor de tip neopozitivist. Pentru Blaga, "în procesul de verificare al unei teorii, e necesar numai ca <potenţialul empiric> al teoriei să se *actualizeze* în *experienţa* de fapt. (...) Marele potenţial empiric nu este un ideal al teoretizării. Dar în măsura în care teoria posedă un potenţial empiric, acest potenţial trebuie să fie actualizabil pe planul α; numai astfel teoria va obţine dreptul de a se numi empiric verificată. Pozitiviştii, adversari ai constructivismului în ştiinţă, (...) şi-au închipuit că o teorie, pentru a fi îndreptăţită, trebuie să se constituie exclusiv pe baza unui potenţial empiric" (Idem, p.389).

În legătură cu *metoda verificării empirice* a teoriei ştiinţifice, în lucrarea *Experimentul şi spiritul matematic*, Blaga revine la distincţiile dintre ştiinţa de tip antic şi cea galileo-newtoniană. În antichitate – spune filosoful român – teoria reprezenta finalitatea actului cunoaşterii. Pentru Aristotel, de pildă, "omul teoretizant" era supremul mod de existenţă la care putea accede o fiinţă terestră. Atitudinea ştiinţifică era una "spectacular teoretică": se

exalta valoarea "teoriei" pe plan metafizic (unde aceasta nu poate fi verificată direct), fără a se proceda la o verificare prin experiență a rezultatelor obținute pe cale teoretică. Atitudinea științifică din paradigma modernă este, însă, una contrară: ea se dovedește preocupată de a-și verifica ideile, teoriile, ipotezele, pe cale empirică și experimentală, direct sau indirect. Această metodă, a verificării experimentale a rezultatelor teoretice obținute prin aplicarea celorlalte metode se află și ea în cuplu metodologic cu matematica. În acest sens, Blaga spune: "în antichitate nu se procedează la *verificări practice*, prin observație sau experiment, nici în cazul unor idei care erau oarecum *făcute* să fie supuse unei atari verificări. (...) Antichitatea se mulțumea, într-adevăr, cel mai adesea, cu atitudinea spectacular-teoretică. (...) Știința de tip galileo-newtonian se dovedește însă atât de preocupată de a-și <verifica> ideile, teoriile, ipotezele pe cale empirică și experimentală (...) <Verificarea experimentală> are, ca tendință, desigur, legături cu atitudinea *practică* a omului modern" (Blaga, L., 1983, pp.622,623).

d) *Suprametoda· coordonator al metodelor speciale ale științei moderne*

În câteva din lucrările sale (*Censura transcendentă, Despre conștiința filosofică* și *Experimentul și spiritul matematic*), Lucian Blaga frecventează conceptul de *expansiune metodologică*, ce trimite la folosirea cât mai multor metode, pentru cercetarea existenței în ansamblu (în metafizică sau în filosofie), sau a unor porțiuni de realitate (în știință), cu scopul cuprinderii lor cât mai depline, ca sferă și în adâncime. Cu referire la *reglementarea* acestei expansiuni metodologice în știința modernă, filosoful propune conceptul de "suprametodă", căreia-i subsumează întreaga fizică, de la mecanica clasică – până la teoria relativității și fizica cuantelor. Cu ajutorul matematicii, suprametoda creează o serie de "cupluri metodologice", grație cărora realizează și reglementează expansiunea metodologică. "Dintre toate metodele de cunoaștere practicate sau posibile, știința de tip galileo-newtonian își încorporează cât mai multe cu putință, dar în chip efectiv și constructiv numai acelea care sunt susceptibile de o îmbinare cu matematica", rezultând astfel o serie de "cupluri metodologice", în care, de fiecare dată, "matematica figurează ca unul dintre cei doi factori constitutivi" (Blaga, L., 1983, p 629). De exemplu: observația dirijată face cuplu cu matematica, experimentul științific, de asemenea, explicația teoretică se face în spirit matematic etc.. Tot cu ajutorul matematicii și după criteriul ei, suprametoda elimină treptat din corpul științei elementele incompatibile matematizării (miticul, magicul etc.). De exemplu, "oroarea de vid" a lui Galilei este eliminată prin descoperirea presiunii atmosferice, aerul fiind și el un corp cu greutate, sau, "acțiunea de la distanță" admisă de Newton avea ceva magic în ea și a fost eliminată de fizica contemporană etc.

Această organizare metodică a fizicii moderne explică natura relației matematicii cu realul. În procesul de constituire a acestei științe, intervine suprametoda, care se servește de matematică, dar nu în raport direct cu natura, ci în raport cu metodele diverse cu care urmează să fie abordată natura. Statuată ca trans-matematică, suprametoda coordonează raporturile dintre diverse metode și matematică, astfel încât, "fiecare metodă absoarbe cât mai multă matematică, dar și matematica, punându-și la contribuție elasticitatea, se adaptează cât mai mult la posibilitățile metodei"(Idem, p.629). În plus, suprametoda permite exploatarea la maximum a posibilităților inerente fiecărei metode, îndrumându-le, prin îmbinare cu matematica, spre o performanță supremă". Matematica nu se substituie altor metode specifice, ci doar le sporește eficacitatea și suplețea, deschizându-le accesul spre noi orizonturi ale realității. În felul acesta, ghidată de suprametodă, fizica modernă tematizează în alt mod existența, redefinind sensul "legii" și pe cele ale "explicației" sau "predicției" științifice, introducând un nou mod de tematizare, cu noi funcții și elemente constitutive, cu o nouă relație cu experiența. Suprametoda permite, de asemenea, o nouă modalitate de validare: "Asupra unui rezultat oarecare, fie faptic, fie teoretic – lege sau ipoteză – ce ține de domeniul științei de tip galileo-newtonian, nu decide niciodată numai metoda sau cuplul metodologic angajat direct în procesul prin care se ajunge la rezultatul în chestiune. Asupra fiecărui <fapt>, sau <act teoretic> decide în cele din urmă știința cu întregul ei ansamblu de metode, supravegheat de o suprametodă" (Idem, 642). Trebuie menționat și că, criteriul matematic în cadrul suprametodei conduce și spre exercitarea unor variante noi ale "raționalizării realității empirice": alături de "raționalizarea pe linia identității" (impusă de școala eleată), în știința modernă capătă prioritate (în câmpul resemnificării raționalității) "raționalizarea pe linia egalității matematice".

Apelând la suprametodă, pentru a facilita înțelegerea condițiilor de posibilitate ale fizicii moderne, Blaga nu face apel, deci, la o metodă anume, ci la o nouă "conștiință metodologică", la o nouă strategie epistemică, ce angajează transempiricul și oferă o nouă modalitate de organizare a metodelor pe principiul matematismului. Ea, suprametoda, nu a fost niciodată legiferată și nici urmată ca "o pravilă de norme lucide", căci ea mai degrabă rezumă *atitudinea* pe care știința galileo-newtoniană a luat-o cu mare consecvență față de propriile metode; "ea circumscrie principiile metodologice, de bază, ale unei constituții nescrise" (Idem, 644), indicând drumul însuși "pe care știința umblă". Rolul suprametodei este acela de a fi un fel de "metodă a metodei", determinată stilistic, o normă metodologică de selecție și valorificare a metodelor, vizând o maximizare a actualizării posibilităților interne fiecărei metode, printr-o îmbinare cu matematica.

Cum arată Ilie Pârvu în studiul "*Posibilitatea și raționalitatea fizicii galileo-newtoniene în viziunea lui L Blaga*", "Modul de analiză propus de Blaga explică astfel nu numai structura fizicii matematice, rațiunea eficacității ei, ci și unele dintre particularitățile psiho-sociologice ale

organizării cercetării moderne. Suprametoda are rolul fundamental în constituirea unui <program de cercetare> şi a unei <comunităţi disciplinare>". De asemenea, "înţelegerea funcţionării efective a acestui angrenaj metodologic atât de complex, propriu fizicii moderne, presupune şi luarea în considerare a unor dimensiuni <metafizice> ale acestei discipline, acelea care justifică rolul ordonator, de suprametodă, al spiritului matematic" (Pârvu, I., 1987, p.246). În acest sens, Blaga arăta că "o condiție esențială pentru ca știința de tip galileo-newtonian să îndure o matematizare pe atâtea dintre planurile sale constitutive este ca existența să aibă, într-adevăr, anumite dimensiuni, feţe şi articulaţii susceptibile de o cuprindere matematică" (Blaga, L., 1983, 671). Cum însă lumea, existența naturală, nu se prezintă spiritului cunoscător ordonată şi structurată în genuri şi tipuri conforme categoriilor cunoaşterii matematice, aplicarea ipotetic-teoretică a matematicii trebuie precedată de o tematizare prealabilă a existenţei din perspectiva matematicului şi de deschiderea unor orizonturi ale realului, de un anumit tip, ceea ce presupune determinări din perspectiva matricei stilistice. Aşa se face că, absența suprametodei în știința de tip antic ține – spune Blaga – de "limitele de stil ale spiritului grec". La greci, "matematica nu descoperise încă mijloacele de a se face aplicabilă asupra mişcării" datorită viziunii sale stilistice asupra lumii: o viziune statică, cu accentul pe geometrie, cu un spaţiu limitat, fără acceptarea mişcării. În plus, ca să se ajungă la știința de tip galileo-newtonian, nici n-ar fi fost suficient să se aplice matematica asupra naturii, căci "aplicarea matematicii devine fertilă numai atunci când se face în combinație cu alte metode." (Idem, p.627).

Numind specificul științei de tip galileo-newtonian, suprametoda reprezintă "o motricitate care funcţionează în sânul ştiinţei ca o stare de vitalitate într-un organism"; ea este transmatematică şi acceptată postulatoriu, este o dimensiune transempirică şi intuitivă a imaginaţiei teoretice. Sub acest înțeles ea-şi exercită următoarele *funcții:*

a) reglementează expansiunea metodologică într-un sens determinat, specific ştiinţei respective. Pe acest temei, Blaga respinge indeterminismul mecanicii cuantice, convins că este o eroare de moment, "o rătăcire" a fizicii din cauza suprasolicitării matematicii, chestiune care s-a dovedit valabilă prin însăşi recunoaşterea de către respectiva știință a determinismului statistic;

b) îndrumă metodele folosite la cuplare cu matematica, astfel încât ele să capete mai multă exactitate, iar matematica, mai multă elasticitate;

c) ajută la raționalizarea realității empirice, fie în formă "absolută" (pozitivismul logic), fie "atenuată" (parțială sau elastică), fie de tip "dialectic", sau prin aplicarea calculului matematic;

d) încorporează metodele în vederea unui control reciproc, al frânării unei dominări univoce şi cu scopul unui rezultat maxim de cercetare;

e) promovează depersonalizarea progresivă a ştiinţei, un "conformism constructiv", făcând posibilă colaborarea dintre cercetători şi, totodată. prin aceasta, progresul științific;

f) permite formarea conceptelor-imagini pe baza “alambicării şi sublimării intuitivităţii”, concepte cu care se poate opera matematic, în acelaşi timp ele reprezentând “forma de asimilare a intuiţiei sub control matematic.”

Abordarea metodologică a ştiinţei moderne, din perspectiva “suprametodei”, apare nu doar ca replică la perspectiva neopozitivistă, “care reduce obiectivul ştiinţei la empirie plus matematică aplicată”, ea relevându-şi originalitatea şi în raport cu alte modalităţi filosofice de apropiere” de specificul ştiinţei galileo-newtoniene. Avem în vedere, de pildă, perspectiva filosofic-metafizică susţinută de Martin Heidegger (la care ne-am referit deja), şi chiar interpretările mai noi, precum cele semnate de Alexandre Koyré (prin apelul acestuia la conceptul de “substructură”), sau de René Thom (care şi-a propus să elucideze relaţia generală dintre matematizare şi “ştiinţificitate”, ajungând la concluzia că teoretizarea – în ştiinţa modernă – în sens strict este identică cu matematizarea, “deoarece numai matematicianul ştie să manipuleze transspaţialul”).

3. 3. Metoda antinomiei transfigurate şi ideea “eon-ului dogmatic”

3.3.1. *L Blaga şi înţelegerea kantiană a dogmaticului*

În aproape toate lucrările sale cu privire la problema cunoaşterii, Lucian Blaga a dorit să exprime ideea sa că aceasta stă sub semnul sintezelor antinomice şi al metaforicului. Filosoful era convins că cerinţele timpului nostru conduc spre o reconsiderare a resurselor raţiunii, “spre o resemnificare a raţionalităţii către un înţeles care să nu exileze experienţa scindării şi negaţiei de sine a Logosului” (St. Afloroaei). În acest sens, gândul necesităţii resemnificării contradicţiei străbate multe pagini din creaţia blagiană: *Eonul dogmatic, Cunoaşterea luciferică. Censura transcendentă* sunt aproape în întregime desfăşurate sub acest gând. Chiar şi în *Experimentul şi spiritul matematic*, Blaga frecventează ideea logosului care-şi exilează “logicile” austere, excesive în pozitivitatea şi rigoarea lor, pentru o alta, pe cât de spectrală, pe atât de antinomică. Pentru el, chiar şi obsesia *complementarităţii metodologice* a evului modem, plecată din câmpul raţiunii ştiinţifice, numeşte şi ea prezenţa antinomicului. O asemenea idee este frecventată şi de epistemologia actuală care, “fără a fi acuzată de iraţionalism, a pus în evidenţă şi faptul că împreunarea dintre raţionalitate şi necontradicţie nu este atât de strânsă cum se pronunţă logica (...) Cunoaşterea nu constituie şi nu poate constitui un întreg consistent în totalitatea lui” (Dima, T., 1987, p.80).

Acest nou mod de a gândi, produs prin expansiunea resurselor raţiunii şi prin delimitarea diferenţelor, este tot mai mult pus în evidenţă astăzi de teoreticienii cunoaşterii, dar filosoful român *încearcă* o asemenea direcţie a gândirii încă din 1924. odată cu lucrarea *Filosofia stilului*, în care L.Blaga analiza structurile simbolice, în calitatea lor de elemente care mediază între conştiinţă şi mistere şi care pun în evidenţă antinomii ale existenţei ce solicită “o logică a interpretării”. Dar, articularea sistematică a perspectivei asupra

gândirii antinomice va fi deschisă de Blaga odată cu lucrarea *Eonul dogmatic* (1931), în care filosoful dezvoltă o teorie a "intelectualismului ecstatic", fiind vorba despre "o propedeutică la un nou raționalism" (cf. Gh. Vlădutescu), un raționalism pe care-l dorește capabil să tragă toate concluziile implicate de "ieșirea din sine a rațiunii". Precizăm de la-nceput că Blaga va înțelege prin rațiune "intelectul cu legile sale funcționale, redat în întregime propriei sale autonomii": "Intelectul, cu toate legile sale funcționale, poate fi uneori, cu totul aservit unor cunoașteri care se organizează și după alte criterii decât cele pur logice. În această situație, intelectul are oarecum un rol diminuat, și drumul său este dictat de diverse circumstanțe care nu țin de natura lui. Când intelcctul își preia însă libertatea, nemaiascultând decât de propriile sale legi, când intelectul iese din robie și reintră în autonomia sa, poate fi numit rațiune"(Blaga, L., 1983, p.498).

Dogmaticul aparține rațiunii – spune Blaga – fiind o încercare a acesteia de a găsi o formulă irațională. Dogma va fi tratată apoi în *Cunoașterea luciferică* (1933), ca o specie a cunoașterii luciferice, care antrenează antinomicul într-un mod ce amintește încă de dialectica paradoxală a metaforicului și simbolicului din lucrarea *Filosofia stilului*. Orizontul cunoașterii luciferice va fi circumscris de ideea de mister, o idee-negativ, asupra căreia filosoful se va opri mai mult în *Censura transcendentă* (1934), unde întreaga cunoaștere apare ca fiind marcată, în existența ei, de suprema antinomie. rezultând din coexistența și concurența ocultării și revelării. A se vedea, mai ales, paginile cu care se încheie unul din ultimele capitole ale acestei lucrări, *Spirit și realizare*, în care este numit acest dublu exercițiu antinomic al rațiunii: propozițiile asupra cunoașterii ecstatice se contaminează ele însele de substanța contradictorie a obiectului lor.. Devenind antinomice, necesită și ele o înțelegere ecstatică. "Ne găsim aici, în fapt, în fața unei prăpăstii, scrie Blaga. Propoziția <Cunoașterea de transcendere se realizează ca act, dar ca ne-fenomen> cuprinde o antinomie, o contradicție (...) este de fapt o (...) antinomie transfigurată. Propoziția nu o putem înțelege decât <ecstatic>, ca expresie a unui mister potențat"(Blaga, L., 1983, p.538). În *Trilogia culturii*, antinomicul este vizat prin tematizarea metaforei, a cărei menire este aceea de a face intuitive aspecte ascunse ale obiectelor (în științe, prin intermediul conceptelor-imagini). Spre deosebire de substanța lucrurilor din lumea sensibilă, substanța creației nu posedă o semnificație prin ea însăși. Ea este "un precipitat" și implică un transfer de termeni (și o conjugare a lor) ce aparțin unor domenii diferite. Substanța creației dobândește prin aceasta un caracter metaforic. Dar metafora însăși amalgamează analogia și disanalogia: dacă prin analogie se revelează ceva, disanalogia oculteză. Cunoașterea presupune antinomicul, mai ales pentru că realul presupune și fenomene cărora le este caracteristică prezența proprietăților care se exclud reciproc, deși coexistă A re-construi realul în specificul unei culturi, implică, de aceea, prezența antinomicului. În *Diferențialele divine* avem de-a face cu o *aplicație* a minus-cunoașterii, a "paradoxiei cunoașterii", iar în *Experimentul și Spiritul matematic*, cum am

mai spus, descoperim o exemplificare a folosirii antinomiilor transfigurate în ştiinţa galileo-newtoniană (inclusiv fizica relativistă şi microfizica). De altfel, aşa cum arată F.Diaconu şi M.Diaconu, "luată în ansamblul ei, filosofia lui Blaga este plină de <paradoxii>, de la planul creației metafizice şi al Marelui Anonim, la planul existenței şi al structurii umanului, până la planul cunoaşterii teoretice şi al creației culturale de diferite feluri"(F.si M. Diaconu, 2000, p.223).

Încă din primele pagini ale *Eonului dogmatic*, Lucian Blaga ţine să se detaşeze de înțelesul kantian dat "dogmei". "Cuvintele <dogmă> şi <dogmatic> nu le întrebuințăm în sensul ce li s-a dat prin criticismul kantian. (...). <Dogme> în înțeles criticist sunt teze filosofice care depăşesc mai mult sau mai puțin experiența şi care sunt acceptate fără de un prealabil control critic al cunoaşterii în sine şi al posibilităților ei. (...). Definiția kantiană a dogmaticului nu ne deschide poarta spre diferențierea, pentru noi esențială, între dogmă, în înțelesul ei tradițional, şi o oarecare teză de metafizică raționalistă.(...). Punctul de vedere kantian rămâne inoperant pentru noi" (Blaga, L., 1983, p.200). Kant, în critica sa – spune filosoful român – a avut în vedere doar "dogmatismul " – ca teză de metafizică tradițională, neluându-i în seamă dogmei nici mecanismul ei de producere, nici istoria. În plus, "dogmaticului, în sensul pe care noi îl vom da acestui cuvânt, poate foarte bine să-i premeargă un control critic al cunoaşterii"(Ibidem).

În *Critica rațiunii pure*, I.Kant arăta că "Eu împart toate judecățile apodictice (fie că sunt demonstrabile, fie că sunt nemijlocit certe) în *dogmata* şi *mathemata.* O judecată direct sintetică din concepte este o *dogmă*, pe când o judecată prin construirea conceptelor este o *mathema.* Judecăţile analitice nu ne învață propriu-zis nimic *mai mult* despre obiect decât ceea ce conceptul pe care îl avem despre el conține deja în sine, căci ele nu extind cunoaşterea dincolo de conceptul subiectului, ci numai îl clarifică. De aceea, ele nu pot fi numite pe drept dogme. (...). Numai judecăţile din concepte, şi nu cele rezultate din construcția conceptelor, pot fi numite dogmatice. Dar întreaga rațiune pură, în folosirea ei pur speculativă, nu conţine nici o singură judecată sintetică direct din concepte" (Kant,1994, p.535). De fapt, Kant subliniază şi aici diferența dintre *a gândi* (prin judecăți analitice) şi *a cunoaşte,* ca şi problema limitării cunoaşterii la experiență. Putem gândi ceea ce transcende experiența, fără a putea cunoaşte însă, "dogmatic" obiectul transcendent ("transempiric"). De aceea, Kant spune: "Dacă în folosirea speculativă a rațiunii pure nu există dogme nici cu privire la conținut, orice metodă *dogmatică* fie că este împrumutată de la matematician, fie că are un caracter propriu, nu-i este indicată. Căci ea nu ascunde decât cusururi şi erori şi înşeală filosofia, al cărei scop propriu este să pună în cea mai clară lumină demersurile rațiunii" (Idem, p.536). Precizăm că, în legătură cu acest fragment kantian nu ne oprim acum decât asupra a ceea ce foloseşte demersului nostru: desprinderea lui Blaga de Kant şi prin această problemă, a metodei dogmatice.

Ce anume întemeiază această desprindere ? În primul rând faptul căntâlnim la Blaga un discurs metafizic cu referire la transcendență, un discurs de tipul celor pe care Kant le critica. Din perspectiva unui asemenea discurs, Blaga-i reproșează lui Kant faptul că trasează o limită absolută a cunoașterii în fața transcendentului, afirmând că există anumite "facultăți și predispoziții ale conștiinței" care "ne deschid poarta spre transcendență". Desigur, Blaga-i concede și lui Kant o evadare principială din existență: "Ideea de Dumnezeu, de nemurire și de libertate sunt considerate de Kant ca ferestre ale credinței, ca adevărate spărturi, prin care privim în transcedență." (Blaga, L., 1983, p.150). Ceea ce este totuși prea mult pentru Kant, căci acesta admite aventura rațiunii spre transcendent, dar n-o socotește corectă, tocmai pe motivul antinomiilor la care ajunge. Numai că Blaga susține că acest fapt, al ajungerii la raționamente antinomice, nu este un argument împotriva metafizicii. Iar "greșeala" lui Kant ar consta tocmai în nesesizarea antinomicului presupus de experiența însăși. Pentru Kant, cunoașterea este posibilă doar în limitele experienței, cunoștințele rezultând din "conlucrarea" datelor sensibilității cu conceptele intelectului. O cunoaștere a lucrului în sine, deci o altfel de cunoaștere, nu este posibilă. În "replica" sa, Blaga spune că, de fapt, nu-i vorba de "un nou tip de cunoaștere", ci de aceeași cunoaștere, care se oprește în fața unui alt tip de fenomene. Acest tip de fenomene vizează ceea ce Blaga numește "paradoxiile experienței", imposibil de captat prin structurile logice ale intelectului. Când materialul dat de experiență nu poate fi asimilat complet de aceste structuri logice, intelectul "iese din sine" (ecstazia), se așează în afară de sine, pentru a reveni apoi la sine. "Ecstazia este implicată de epuizarea enstaziei intelectului." Urmare acestui "exercițiu" al intelectului sunt formulate conceptual antinomii ale existenței, cu care însăși experiența (de cunoaștere) ne confruntă: "lumina e corpuscular-ondulatorie", "sunetul este vibrație", etc. Orice asemenea "formulare dogmatică" presupune un cuplu de enunțuri individual-inteligibile, deopotrivă de necesare (justificate) și de nedespărțit, însă antinomice.

Un alt "temei" al desprinderii blagiene de filosofia kantiană în abordarea "dogmaticului", stă, credem, în preferința lui Blaga pentru sensul "acțional" al transcendenței, mai degrabă decât pentru cel "substanțial". El va susține adesea că, trebuie considerată *experiența intelectului* – ca ceea ce poartă transcendența. Aceasta rămâne să genereze condițiile de posibilitate ale transcendentului, sau transcendența – ca act distinct. Și o face în ipostaza ei de *acțiune liberă*, și față de sine – având putința "evaziunii din sine", din funcțiile sale logice normale – și față de obiect, pe care nu-l oculteazā prin raționalizare excesivă, sau logicizare "eficientă". Transcendența devine deci *transcendere* a determinațiilor limitative și va fi numită, cel mai adesea, negativ. Aceasta-i valabil și pentru cazul în care transcendența-i văzută substanțial, ca transcendent: Marele Anonim, "centru metafizic absolut", este "originea ce nu este origine", "ființă fără existentă" etc. Desigur, în sens kantian, transcenderea limitelor experienței posibile, nu-i posibilă în termenii cunoașterii: "În metafizică, putem face tot felul de greșeli, fără a ne teme că

vom fi prinşi cu inexactităţi. Căci, dacă nu ne contrazicem pe noi înşine – ceea ce este cu totul posibil în propoziţii sintetice, chiar dacă sunt în întregime inventate – nu putem niciodată să fim contrazişi prin experienţă, în toate acele cazuri în care conceptele pe care le corelăm sunt simple idei care (potrivit întregului lor conţinut) nu pot fi date prin experienţă." (Kant, I., 1987, p.142).

Ceea ce *susţine/ asigură* cele două "condiţii de posibilitate" ale desprinderii lui Blaga de Kant, în chestiunea în discuţie, este, desigur, ideea centrală a edificiului blagian: ideea de mister. *Conceptul* întru totul original al *misterului* nu-i, desigur, o simplă noţiune, ci un construct teoretic "inapt de o cuprindere convenabilă sub forma unei definiţii canonice". În exegeza la opera lui Blaga s-a scris mult despre accentul tematic pus de acesta pe "termenii cu caracter aparent negativi", din interiorul domeniului sau faptului cunoaşterii ca atare, termeni care numesc aspecte sau elemente aşa-zis negative, ale cunoaşterii. De acest ordin sunt acele instanţe, factori sau aspecte ce par să trimită la limitele sau "lipsurile" cunoaşterii, a căror listă ar putea fi rezumată convenabil la "necunoscut" şi "iraţional". Or, ideea cardinală a "misterului" devenea necesară spre a oferi justificări acestor "elemente negative", dezvăluindu-le caracterul inteligibil, legitimitatea şi eficacitatea, de o variată pozitivitate din punct de vedere epistemologic sau ontologic.

Cum arată şi Cristian Petru, "conceptul de <mister> nu desemnează defel ceva precum <enigmă>, <secret>, sau <taină> (...) nu are nimic de-a face cu <miracolul>, sau cu <minunea>, el necomportând nici o notă de <sacru>, ori de <supranatural>. Apoi, el nu e decât într-un sens parţial şi secund, prin interpretare, un cvasinonim pentru <incomprehensibil> sau <incognoscibil>. În fine, e de exclus din conţinutul lui tot ce se leagă specific de vreo cunoaştere <mistică>, <ocultă>, ori prin revelaţie divină. (...). Dacă e să i se găsească misterului un corespondent aproape sinonimic, în limbajul gânditorului, acela este: *<problematicul>*" (Petru Cristian, 1997, p.258).

Inoperant în sistemul de gândire kantian, conceptul de mister "susţine" întreg discursul blagian cu privire la dogmă şi metoda dogmatică, la posibilitatea acesteia de-a întregi cunoaşterea raţională cu încă "o metodă, pe linia minus-cunoaşterii".

3.3.2. *Dogmaticul şi metoda antinomiei transfigurate*

Metoda dogmatică va fi cercetată de Blaga sub aspecte diferite, de la o lucrare la alta. Astfel, în *Eonul dogmatic*. ea va fi cercetată epistemologico-metodologic în sine-însăşi; în *Cunoaşterea luciferică*, Blaga o va situa, preciza şi fundamenta în cuprinsul unei teorii a "cunoaşterii înţelegătoare", iar *Cenzura transcendentă* o va supraîntemeia şi o va interpreta, înfrăţind epistemologicul cu ontologicul. Întrucât vizăm aici aspecte metodologice ale cunoaşterii – în perspectiva blagiană, în cele ce urmează, ne vom opri mai ales asupra individualizării metodologice şi reabilitării epistemologice a

“dogmaticului” – ca <mod de a gândi>, ca <tip de cunoaştere> sau <tip de ideaţie>.

Detaşându-se de semnificaţia teologică dată dogmei, filosoful va preciza încă de la-nceput: ”Noi ne-am aşezat dintru început în afară de creştinism şi, analizând dogmaticul pe un plan abstract, ne-am străduit să-l privim doar sub latura sa intelectuală şi metafizică. Rupând dogma de complexul creştin, am năzuit la analiza ei structurală, formală, din punct de vedere intelectual.” (Blaga, L., 1983, p.203).

Privită ca “formulă intelectuală”, indiferent de conţinutul ei particular şi independent de epoca sau de domeniul utilizării sale, o “dogmă” presupune următoarele caracteristici: este o formulă complexă, intenţionat şi explicit contradictorie, de neînţeles, totuşi folosită în scopuri de cunoaştere. Vorbim, deci, despre o “formulă intelectuală” ce transcende înţelegerea logică şi vizează prinderea într-o expresie antinomică a iraţionalului. La origine, ea presupune o criză a intelectului, o neputinţă a acestuia de a explica realitatea existentă. În asemenea situaţii, sufletul se refugiază în credinţă, iar intelectul recurge la formulări inaccesibile unei explicaţii logice. Iniţial, în *Filosofia stilului* (1924), dogma era denumită simplu, ca “formulă a iraţionalului, în faţa căreia trebuie să te apleci, fiind ireductibil la alte elemente” (Blaga, L., 1977, p.130). Pentru cunoaşterea raţional logică, ea constituie o limită, căci *formulează* o realitate iraţională. În felul acesta, ea are o iraţionalitate bine *întemeiată*. În *Eonul dogmatic*, Blaga va fi însă interesat să deschidă spre posibilitatea explorării valenţelor pozitive ale dogmei, din punct de vedere filosofic. Pentru aceasta, va pune bazele a ceea ce se numeşte *intelectualism ecstatic*.

Potrivit *intelectualismului ecstatic*, intelectul poate fi surprins atât ca *enstatic*, cât şi ca *ecstatic*. În primul caz, este vizat intelectul uman în limitele sale naturale şi în funcţionalitatea-i firească, după normele şi principiile logicii clasice, aristotelice. Cu ajutorul lui, omul descrie fenomenele empirice, abstractizează şi sublimează prin mijlocirea conceptelor diferenţa nelimitată a lumii concrete. Sub acest înţeles, intelectul face posibilă extinderea cunoaşterii sub aspectul reducerii cantitative a necunoscutului. Dimpotrivă, intelectul *ecstatic* presupune încercarea intelectului de-a ieşi din sine, de-a se autodepăşi, în căutarea unor sensuri ascunse, “ale cripticului misterelor deschise”, care nu se lasă cuprinse de formele “clasice” de cunoaştere. Intelectul ecstatic transcende zona empiricului şi pătrunde într-o zonă transempirică, unde misterele-şi arată o faţă contradictorie, antinomică, ceea ce-l determină să formuleze doar misterele, prin expresii dogmatice, fără să le înţeleagă însă. El deschide doar ferestre către o zonă de mistere, lasă să se înţeleagă că ele există, dar şi că nu pot fi înţelese “logic”. Cu el se pătrunde în ceea ce, în *Cunoaşterea luciferică*, Blaga numeşte “minus-cunoaştere” Este vorba despre o “pătrundere” de asemenea constructivă şi care, desigur, poartă pecetea unui stil.

În studiul citat, Teodor Dima arată că Lucian Blaga a dat termenului de dogmă două sensuri distincte. Primul se referă la transcenderea logicii,

prin admiterea expresiilor şi explicaţiilor antinomice în sine. Al doilea sens al "dogmei" trimite la transfigurarea logicii, prin relaxarea şi spargerea solidităţii logice a noţiunilor: "Orice formulă intelectuală care, în dezacord radical cu înţelegerea strică solidaritatea noţiunilor, producând o transfigurare a logicii, este dogmatică." (T.Dima,op.cit.,p.78). Şi în acest al doilea sens dogma este antinomică, dar este vorba de antinomia transfigurată, care admite scindarea unor termeni solidari. Aceste două sensuri distincte sunt complementare, formând împreună metoda dogmatică.

Formula dogmatică face, deci, uz de concepte aflate într-un raport de solidaritate logică, în virtutea conţinutului lor cognitiv şi a relaţiilor logice deja stabilite între ele. Modul în care sunt întrebuinţate, prin teze antinomice referitoare la unul şi acelaşi obiect, deşi le conservă sensul propriu, le aduce în dezacord şi le impune o "scindare". Luată global, formula devine ininteligibilă, fiind refuzată de principiile logicii. Modul dogmatic de gândire consideră că ea poate avea totuşi un înţeles ascuns, inaccesibil inteligenţei umane aflate în cadrele şi funcţiunile sale fireşti. De aceea, printr-un act complementar celui de constituire a antinomiei dogmatice, el instituie (postulează) ca soluţie tocmai dezacordul în care au fost puse conceptele respective, această <sinteză dogmatică> înfăptuindu-se (ipotetic) pe un cu totul alt plan decât cel în care funcţionează ele în mod normal

Rearticularea lor paradoxală, derogativă sub aspect logic, presupune o radicală prefacere a lor în cadrele puse de raportul antinomic. Rezultatul va fi o "*antinomie transfigurată*". Fără să fie o soluţie propriu-zisă a antinomiei, "sinteza dogmatică" ţine loc de aşa-ceva: e o "soluţie postulată". Menirea ei este "de a articula un *ce* transcendent, de neînţeles pentru intelect, de neconstruit prin intuiţie."

În *Cunoaşterea luciferică*, metoda dogmatică-i prezentă prin intermediul "*antinomiei transfigurate*" de la nivelul a ceea ce Blaga numeşte "minus-cunoaştere". Filosoful recunoaşte că această direcţie a cunoaşterii în *minus* (un mod de cunoaştere solicitat de existenţa unor mistere de o potenţă superioară) este foarte rar folosită şi doar după ce s-au epuizat toate posibilităţile cunoaşterii pozitive. Totodată, însă, ea este o cale de îmbogăţire a culturii omeneşti, pentru că, forţând uşi închise, obligă omul să găsească soluţii, care momentan sunt de nerezolvat, dar, cu timpul, ele pot trece în plus cunoaştere, sau, pur şi simplu, atrag atenţia că drumul urmat e greşit. Sau, la limită, numesc faptul că sunt lucruri ce depăşesc puterea de înţelegere a omului.

Între exemplele date de Blaga, amintim acum pe următoarele: teoria lui Wundt în psihologie: "Întregul fenomenului psihic conţine mai mult decât suma elementelor sale"; în fizică, expresia "lumina este corpuscular-ondulatorie" (formulare antinomică, logic imposibil de explicat), sau formularea experimentului lui Michelson prin ipoteza lui Lorenz; în biologic, "teoria neovitalistă" a lui Driesch despre entelehie, ca "factor primar al vieţii, aspaţială, care se divide, rămânând întreagă în fiecare din părţile sale" etc. Dar, şi în legătură cu acest exemplu, nu trebuie uitată precizarea filosofului:

"Deşi în sine <antilogic>, odată fixat într-o formulă, misterul radicalizat se supune. sub raportul posibilităților de a opera cu el. tuturor regulilor logice." (Blaga, 1983, p.401). De pildă, în exemplul luminii – ca fiind corpuscular-ondulatorie, după "transfigurarea" formulei antinomice, intelectul revine-n *enstazia* sa şi, din perspectiva principiilor logicii, angajează acte de cunoaştere discursivă cu referire, fie la caracteristicile ce numesc natura corpusculară a luminii, fie la cele ce evidențiază natura ei ondulatorie.

Cu referire la ştiințe, Blaga a fost interesat să stabilească acele deosebiri importante dintre contradicțiile implicate şi inerente procesului de cunoaştere şi contradicțiile specifice dogmaticului generator de "paradoxii". Întrucât concretul conține contradicții latente, iar ştiința utilizează astfel de concrete, precum spațiul, timpul, mişcarea, schimbarea etc., toate construcțiile ştiințifice conțin implicit şi contradicții latente. Cauza păstrării lor în ştiințe rezidă în "imposibilitatea de a gândi logic concretul". În afara acestor contradicții provenite, de fapt, din exteriorul ştiinței, mai există câteva tipuri de construcții şi metode, specifice gândirii ştiințifice "a căror notă comună constă în posibilitatea de a genera paradoxii"(Blaga, L., 1983, p.246).
Blaga le clasifică în:

1) *Construcții teoretice la limită:* acele "obiecte ideale" obținute într-un proces de maximă idealizare, care nu se suprapun însă concretului: punctul, linia, planul etc. Dificultățile apar atunci când se vrea concretizarea acestor abstracțiuni, traducându-se ceva eminamente logic pe plan concret. De pildă, "punctul" este definit ca ceva "spațial", "fără extensiune", noțiunea aceasta fiind – cum zice Blaga – "cu un capăt în concret şi cu celălalt în abstract"(p-247);

2) *Construcțiile procesului logic infinit.* În cazul unor concepte, precum: "spațiul infinit", "timp infinit", "număr infinit" etc., intelectul se crede îndreptățit să repete, fără nici o limită, "un act de punere a unei unități cantitative, în acelaşi fel". Se ajunge astfel ca spațiul concret, momentul concret etc. să devină spațiul infinit, timpul infinit etc. De data aceasta, contradicția apare din credința că, ceea ce este posibil pe plan logic se întâmplă la fel pe planul concretului. "Ştiințele exacte au meritul de a fi introdus în conştiința umanității concepte care nu sunt expresia abstractă a unor concrete, ci expresia sumară a unor procese logice care se aplică numai tangențial asupra concretului" (Idem, p.248). Desigur, aceste contradicții sesizate în construcțiile teoretice nu sunt identice cu formulele dogmatice, căci, "dogma postulează în transcendent o sinteză, imposibilă atât în domeniul logic, cât şi în domeniul concret.";

3) *Metoda erorilor contrarii*: pune accent pe existența în ştiințe a unor definiții şi caracterizări, în care o eroare este anihilată printr-o altă eroare contrară. De pildă. în matematică, avem afirmația. "Cercul e o elipsă". În această propoziție se îmbină două concepte a căror sinteză este de nerealizat. Cu toate acestea, o seamă de soluții matematice sunt posibile doar pe temeiul ei. De obicei, propoziția aceasta e completată de o alta, ajungându-

se la afirmaţia: "Cercul e o elipsă cu distanţa dintre focare egală cu zero". Dar "o distanţă egală cu zero" este tot o contradicţie. Aşa se face că, "un dezacord între două concepte e compensat printr-un contra-dezacord între alte două concepte. (...). Niciodată însă un dezacord în interiorul unei formule dogmatice nu e ţinut în echilibru de un contra-dezacord." (Idem, pp.250,251).

4) *Analogii matematice ale dogmaticului.* Tot matematica a reuşit să exprime şi *iraţionalul*, comparându-se în această privinţă cu dogmaticul. De exemplu, $\sqrt{-1}$ exprimă aplicarea unei operaţii matematice asupra unei mărimi care exclude o asemenea operaţie, şi, deşi iraţională, această operaţie contradicţie $\sqrt{-1}$ devine, în cadrul unor operaţii logic-matematice, *echivalentul unei construcţii raţionale.* Numai că, precizează Blaga, o construcţie dogmatică nu e niciodată un echivalent raţional;

5) *Echivalente matematice ale dogmaticului*: de exemplu, "transfinitele" (simbolul *Alef* al lui Cantor), "prin care se fac unele concesii dogmaticului". Simbolul Alef denumeşte o mărime transfinită, care rămâne identică cu sine, orice mărime finită s-ar scădea din ea. Antinomiile transinfinitului silesc intelectul să postuleze o scindare de concepte, pe care intelectul nu le concepe altfel decât în raport de solidaritate. În cazul "simbolului Alef", Cantor alege calea scindării unor concepte solidare, precum "putere" şi "sumă". "Antinomii obţinute astfel, atât prin calcule cât şi prin consideraţiuni logice, duc la postularea într-un anume domeniu a unei scindări de concepte, care, în domeniul logic-concret sunt solidare. Procedeul l-am numit, cu ocazia analizei formulelor dogmatice, procedeu de <transfigurare a antinomiilor>" (Idem, p.254). Faţă de multe dintre asemenea construcţii ştiinţifice, metoda dogmatică exclude orice sinteză prin concret, este-n dezacord şi cu logicul şi cu concretul, soluţia ei este irealizabilă cunoaşterii, fiind postulată în transcendent. Doar simbolul Alef face concesii dogmaticului, dar este vorba despre un simbol pur matematic, pe când dogma vorbeşte mai ales despre esenţe şi procese real-cosmologice. Trebuie reţinută însă şi următoarea afirmaţie a filosofului: "Rămâne de văzut dacă nu cumva există, printre construcţiile mai recente ale ştiinţei, şi alte idei, structural mai mult sau mai puţin apropiate de formula dogmatică, sau de <antinomia transfigurată>" (Idem, p.254). Alexandru Surdu, în *Vocaţii filosofice româneşti,* aminteşte, în această direcţie, "fenomenele ce se petrec cu viteze mai mari decât a luminii şi care presupun deplasarea unor mase infinite", conducând la "formulări antinomice ale unor evenimente care s-au sfârşit înainte de a lua naştere. În domeniul parapsihologiei, fenomenele telepatice se petrec simultan, indiferent de distanţa dintre ele, iar cele de premoniţie sunt observate înainte de a avea loc, etc." (Surdu, A., 1995, p.108).

Pentru Lucian Blaga, dogma devine, cum am mai spus, echivalentul intelectual al unui mister, de aceea, ca mod de a gândi, ea se constituie în primul rând ca "*procedeu matafizic prin excelenţă*". Realizând un istoric al dogmei, el consideră că, în metafizică cel puţin, cele mai multe "paradoxii" se rezolvă ori logic (eleaţii), ori pe planul concretului (Bergson), ori printr-un

modus vivendi "dialectic" (Hegel), ori postulând acategorialul (filosofia indică, Cusanus, Schelling). Față de toate acestea, metoda dogmatică este "metalogică, intracategorială şi în raport bivalent cu concretul" (cf. F.si M. Diaconu, 2000, p.103).

În opera blagiană aflăm şi o aplicare la obiect a metodei dogmatice ca "procedeu metafizic" şi aceasta în *Diferențialele divine*. Cu ajutorul ei s-a formulat primul postulat, cel de la care pleacă întreaga construcție cosmologic-metafizică: "Noi am formulat însă teza ca un paradox, căci Totului divin îi atribuim posibilitatea de a se reproduce nelimitat în toată amploarea şi complexitatea sa, întâi, fără de alimentare din alte izvoare, şi al doilea, fără de a fi expus unei scăderi prin acest eventual proces teogonic. (...). Cert, teza despre un Tot divin capabil de reproducere nelimitată pe planul identității numai din sine şi pentru sine însuşi, fără de a fi amenințat de istorie, reprezintă o propoziție ce depăşeşte înțelegerea logică obişnuită. Propoziția leagă concepte care se exclud: emisiune dintr-un emitent, înțeleasă ca un proces care, totuşi, n-ar însemna diminuarea emitentului" (Blaga, L., 1988, p.190,191).

În corpul pluralismului metodologic tematizat de Blaga cu privire la ştiințe şi filosofie, metoda antinomiei transfigurate este văzută, de fapt, ca unul din modurile de raționalizare a existenței. În acest sens, Ion Mihail Popescu vedea în această metodă "numele metodologic al *principiului identității contradictorii*, iar acesta este, în înțelegerea lui Lucian Blaga, numele generic al formulelor dialectice de raționalizare a identității contradictorii a lumii. Prin el, contradicția devine logic valabilă şi inteligibilă, deoarece el găseşte *identicul* nu numai sub *forme diverse*, ci şi sub *forme contradictorii*. Astfel, (...) Lucian Blaga este un deschizător de noi drumuri în raționalismul secolului al XX-lea" (Popescu, I.M., 1980, p.321). Pentru Blaga, dogma nu mai deține un caracter absolut incomprehensibil, iar conceptul nu mai pretinde o rigoare de felul celei kantiene. Fără ca să excludă, sub o acuză de tip doctrinar, ceea ce a impus gândirea modernă occidentală, el propune, cu multă îndrăzneală, şi altceva. Blaga era convins că tocmai în aceasta constă mişcarea naturală a gândirii: să se plaseze cu aceeaşi uşurință în concept, în imagine, sau în conceptul-imagine, în mit sau în dogmă. De aceea, într-o vreme în care epistemologia a pus în evidență (fără a fi acuzată de iraționalism) şi faptul că împreunarea dintre raționalitate şi necontradicție nu este aşa de strânsă cum se pronunță logica clasică, gândul blagian privitor la necesitatea resemnificării contradicției ni se pare a fi binevenit. Alegând, pentru această resemnificare, procedura *transfigurării*, filosoful înțelege să reverbereze cu întâmplările din ştiințe, dar şi să implice filosofia în depăşirea dificultăților întâmpinate de ştiință.

În *filosofia românească*, motivul contradicției, antinomiei şi opoziției - în genere este destul de prezent, dar e greu de susținut dacă acest motiv străbate ca o fatalitate gândirea românească, dacă ni se impune ca temă de împrumut, sau dacă este prilejul ce ne înscrie specific într-un soi de manifestare universală, menită a da întâlnire, la anumite intervale şi-n

anumite spaţii culturale, unor modalităţi distincte de raportare la cunoaştere şi lume, la lumea cunoaşterii şi la cunoaşterea înseşi. Între predecesorii lui Blaga ce-au tematizat în legătură cu acest "motiv" trebuie amintit mai întâi *Ion Heliade Rădulescu* cu a sa "*teorie a echilibrului între antiteze*". Apoi, tematizarea "dualismului logic, radical, antiprogramatic" de către Marin Ştefănescu în lucrarea publicată la Paris, "*Le dualisme logique. Essai sur l'importance de la connaissance*" (1914). Între gânditorii ce-au impus această chestiune în perioada interbelică, trebuie amintiţi, desigur, Ştefan Lupaşcu, Mircea Florian şi Constantin Noica.

În 1935, *Ştefan Lupaşcu* îşi lua doctoratul la Sorbona cu lucrarea *Du devenir logique et de l'affectivité*. În perioada ce-a urmat, Ştefan Lupaşcu a-ncercat să fundamenteze ceea ce el numea "filosofia dualistică" şi, de asemenea, a propus o nouă dialectică şi o nouă logică – dinamice, energetice şi antagonistice. Articulând un anume "Discurs asupra metodei" – cum aprecia Constantin Noica – principiul dinamismului contradictoriu, dus până-n pânzele albe ale afectivului pur, Ştefan Lupaşcu ocoleşte, deopotrivă, "bătrânul procedeu monist", cât şi "umbra unui al treilea termen hegelian" (C.Noica).

Mircea Florian gândea şi el că, în cercetarea filosofică este esenţial "să ştim precis ce înseamnă raportul de contradicţie", problema opoziţiei fiind "problema capitală a filosofiei şi logicii" (Florian, M.,1983, p.256). Dacă "termenii ultimi" în relaţia aprofundată de Blaga sunt *logicul* şi *concretul*, punctul de plecare al analistului recesivităţii nu mai este raportul tensionat dintre aceşti termeni "privilegiaţi", ci perspectiva în care se pot raporta cupluri oarecare de termeni polari, antagonici şi dinamici. *Structura recesivă*, ca relaţie între doi poli asimetrici, se aseamănă contradicţiei dialectice hegeliene şi dualismului antagonist propus de Lupaşcu doar prin dubla deschidere pe care-o presupune: spre ontic–ontologic şi spre noetic-epistemologic. Dar, spre deosebire de Hegel şi Lupaşcu, Mircea Florian arăta că recesivitatea nu pretinde o nouă formă de gândire, în acord cu vreo raţiune sau cu vreo raţionalitate nou distinsă. Recesivitatea dezvăluie doar o *caracteristică generică* a existenţei şi cunoaşterii. În lucrarea sa *Metafizică şi artă* (1945, p.75), Mircea Florian critică perspectiva blagiană asupra antinomiei transfigurate, numind-o "antilogică" şi lipsită de raţiunea necesară. În locul *sciziunii* unor termeni (presupusă de transfigurarea antinomiei) trebuie gândită *disocierea* lor, procedură destul de frecventă în argumentarea filosofică. "Fiinţă şi persoană", "putere" şi "sumă", etc. nu sunt perechi de noţiuni atât de-ngemănate încât să fie necesară scindarea lor, distribuirea lor silnică drept predicate ale unor termeni din cupluri contradictorii: "unu-multiplu", "persistenţă-prefacere", etc.

Amintim şi "critica" făcută de *D D Roşca "Eonului dogmatic blagian*, în "*Raţional şi iraţional*" (1931): "esenţa ultimă a lumii este iraţională: şi iraţionalul este delimitabil în mod definitiv: iată cele două mari afirmaţii gratuite implicate în teza <dogmatică> şi imposibil de fondat în chip necesar (...); autorul *Eonului dogmatic*, chinuit de neastâmpărata sete de

absolut a tuturor orientalilor, face uz de toate armele pe care i le poate da logica, pentru a descinde profund pe o poziție ideologică ce se află în afară de limitele logicii" (D.D.Roşca, 1970, pp.152,153).

Aceeaşi temă, a dualului antitetic şi antinomic, va fi asociată de Constantin Noica cu "miezul gândirii noastre", de unde avertismentul că "cine nu are un înțeles al contradicției, măcar implicit, nu filosofează". Filosofia nu poate subzista, în viziunea ce-a dat întâlnire *ontologiei* cu *sentimentul românesc al ființei,* decât ca "intrare în dialectic, adică în contradicția unilaterală". (Noica, C., 1981, p.112). Sunt cunoscute deosebitele aprecieri pe care Noica le face în legătură cu metafizica blagiană sau cu metoda dogmatică. Spicuim doar: "Dacă Blaga n-ar fi voit să ofere provocator conştiinței filosofice din timpul său buchetul acesta de noutăți ale gândului, el nu ar fi intitulat "Eonul dogmatic", ci eventual "*axiomatic*" prima lui operă. Dar axiomele sunt simple propoziții, pe când dogmele sunt structuri" (Noica, C., 1992, p.166). În alt comentariu, acelaşi C.Noica spunea: "Dar o asemenea convertire a negativului în pozitiv este menționată de Kant în treacăt, în *Critice*, şi doar ceva mai explicit în *Prolegomene*. Lucian Blaga, pe căi proprii, o spune deschis, şi face din îngrădire teza fundamentală a sistemului său Întreaga sa viziune ține de *ambivalența îngrădirii*: destinul omului de a fi îngrădit este şi cel de a fi creator"(Idem, p.165).

Convins că raționalitatea nu poate păstra hotare inflexibile şi nu poate să absoarbă în identitatea sa orice alt câmp de prezență a sensului şi a rațiunii, Lucian Blaga (ca şi Noica mai târziu) se va-mpotrivi noocentrismului generat de singularizarea şi ipostazierea logicii identității şi va propune, prin metoda antinomiei transfigurate, numirea unui alt mod în care se poate dezvălui raționalitatea umană, inserat şi el în universalul unei raționalități mai deplin fondatoare. Căci, să nu uităm, în *Eonul dogmatic*, filosoful şi-a asigurat un univers de discurs ce mai include încă patru tipuri de "structuri antinomice" şi "antitetice": antinomii ale eleatismului, ale intuiționismului şi pozitivismului pur, ale raționalismului (o clasă amplă de antinomii ce-i prezentă pe un mare segment al istoriei filosofiei) şi antinomiile dialecticii. De asemenea, trebuie precizat că toate tipurile de formule antinomice sunt – după *Eonul dogmatic* şi *Cunoaşterea luciferică* – conflicte intelectuale soluționate. Fiecare gen de soluționare este specific naturii dezacordului dintre concepte şi este determinat stilistic. În acest sens Blaga spune: "Toate paradoxiile asupra cărora intenționăm să ne oprim se prezintă ca sinteze de afirmațiuni antinomice (reale sau aparente) despre un oarecare lucru . In cele mai multe cazuri, paradoxiile metafizice se rezolvă logic" (Blaga, L., 1983, p.229). O singură paradoxie rămâne doar postulată, fără să fie rezolvată: dogma Marelui Anonim, generator de diferențiale în serii infinite, fără să scadă din potențial.

3.4. Problemă – Explicație – Teorie

3.4.1. *Problema științifică*

Pentru Lucian Blaga, problemele constituie forța motrice internă a cunoașterii. ceea ce declanșează și întreține tot timpul procesul cunoașterii. De aceea, modul cum sunt puse problemele, natura și profunzimea acestora, influențează serios dinamica cunoașterii științifice, și nu numai. Interesat să tematizeze mai ales în legătură cu cunoașterea de tip luciferic, o cunoaștere căreia-i corespund "problematicul, tatonarea teoretică, constructivă", filosoful român caută să arate că aceasta pornește întotdeauna de la probleme, a căror soluție se caută, că orice soluție generează la rândul său alte probleme, că cercetarea se sprijină întotdeauna pe probleme. Și aceasta întrucât orizontul epistemologic al cunoașterii luciferice este circumscris de ideea de mister, corespondentul aproape sinonimic al "misterului" fiind, în limbajul gânditorului, problematicul. Misterul desemnează *ce*-ul problematic (obiectul sau existentul determinat sub raport cognitiv), ca și starea sau forma, deci condiția, problematică în care a fost atras acesta în câmpul cunoașterii. A cunoaște "luciferic înseamnă a opera cu mistere în orizontul misterului", ceea ce revine, în genere, la a pune probleme și a le căuta soluții în diferite moduri, metodic, pe diverse planuri și direcții, fără de-a părăsi vreodată, pe de-a-ntregul și definitiv, mediul sau ambianța problematicului. În acest sens, Blaga spune: "Conceptul de mister, din unul accidental și de limită, cum a fost pentru toți teoreticienii cunoașterii, devine, după părerea noastră, principalul concept de care trebuie să se ocupe teoria cunoașterii și în special ... < logica problemei > ca atare" (cf. Cristian Petru, op. cit, p.258).

În cele ce urmează încercăm să surprindem perspectiva blagiană asupra problemei științifice, pe de-o parte în raport cu constatările privitoare la "logica problemei" – ca "disciplină posibilă", pe de altă parte, având în vedere fondul cultural – stilistic ce-și pune pecetea și pe "activitatea cu problemele". De asemenea, încercăm să arătăm că, relația dintre "termenii în care se pune o problemă" și "termenii prin are se rezolvă problema" – este susținută metodologic.

În *Despre conștiința filosofică* (1947), Blaga spunea: "Se poate vorbi, fără îndoială, despre o Logică a Problemei ca despre o disciplină posibilă. (...) Disciplina posibilă ar examina, cu alte cuvinte, însăși articulația interioară a < problemei >. (...) Orice viitoare disciplină, ce-și va lua însărcinarea de-a clădi o logică a problemei, va începe, probabil, prin recunoașterea unei prime și mari distincții ce trebuie făcută în corpul problemei, ca ansamblu de acte spirituale. În corpul unei probleme deosebim, chiar de la întâia vedere, termenii prin care *se pune* o problemă și termenii prin care *se rezolvă* problema. (...) Orice punere a unei probleme este punerea unei întrebări; orice soluționare echivalează cu un răspuns" (Blaga, L., 1983, p.100). În aceeași lucrare găsim și o altă afirmație ce folosește mult excursului pe care-l încercăm aici: "totdeauna, în punerea unei probleme se *anticipează* întrucâtva asupra soluției ce i se va da. Cert, o problemă nu-i alcătuită niciodată numai din date obiective, pe care un abstract semn de

întrebare le-ar îmbrăca în atmosfera semnificaţiei sale interogative. (...) Întrebarea, ce formează resortul unei probleme, nu este numai atitudine faţă de date obiective, ci vine şi ea cu termenii ei, cu un conţinut intelectual al ei; aceşti termeni prefigurează într-o măsură răspunsul". (Idem, p.101).

În cercetarea actuală, o asemenea înţelegere a "logicii problemei" a devenit "un loc comun", susţinându-se, cum arată Constantin Grecu, că "orice problemă presupune mai întâi o cunoaştere anterioară numită cunoaştere de fond" (...) şi "Orice întrebare are anumite presupoziţii care, la rândul lor, aparţin cunoaşterii de fond şi prin urmare, sunt acceptate ca adevărate. Ele sunt conţinute implicit în chiar formularea întrebării, dar nu sunt supuse întrebării" (Grecu, C., 1982, p.151,152). Numai că Blaga vede aşa lucrurile încă din perioada conceperii lucrării sale de doctorat, *Cultură şi cunoştinţă* (1922). Chiar dacă rezervele exprimate ulterior de Blaga faţă de această lucrare ne îndeamnă la a o privi cu prudenţă, dincolo de limitele pe care ea le presupune (în raport cu opera sa ulterioară, articulată într-un sistem filosofic), considerăm întemeiată (cum am mai spus) şi necesar de a fi urmată următoarea afirmaţie a lui Mircea Flonta: "*Cultură şi cunoştinţă* oferă cheia pentru înţelegerea sâmburelui a ceea ce Blaga a numit abordarea stilistică a fenomenului ştiinţific şi va fi desemnat aici prin expresia convenţională < analiză culturală a cunoaşterii pozitive >. Această cheie poate fi găsită în cel de-al treilea capitol, intitulat *Problema ştiinţifică*. (. .) Contribuţiile gânditorului român în domeniul istoriei şi filosofiei ştiinţei exacte ne apar dominate de o remarcabilă continuitate a temelor şi motivelor de bază" (Flonta, M., 1987, pp.258,259).

În *Cultură şi cunoştinţă* (1922), Blaga întreprinde o succintă, dar revelatoare analiză a structurii interne a problemelor ştiinţifice, care conţin în germene un întreg program de cercetare istorică. În capitolul amintit de Mircea Flonta, Blaga semnalează ceea ce el numeşte *funcţia imperativă* pe care o au unele idei generale (presupuse de "cunoaşterea de fond") în cunoaşterea ştiinţifică. Este vorba despre idei ce fixează anumite condiţii care sunt presupuse de punerea oricărei probleme în ştiinţe şi care, de asemenea, trebuie satisfăcute de orice explicaţie ştiinţifică acceptată ca satisfăcătoare în cadrul unei anumite tradiţii ştiinţifice. Aceste idei intervin ca intermediar între faptele de experienţă şi explicaţia teoretică a acestor fapte. De aceea, împotriva perspectivei deterministe, sau a celei empirist-pozitiviste, potrivit cărora în articularea problemei intră doar două momente: fenomenele şi explicarea lor, Blaga va sublinia că, "problemele *fundamentale* ale ştiinţei au cu totul altă structură" (Blaga, L., 1922, p.40). Propunând, de exemplu, ipoteza vibraţiilor pentru explicarea propagării sunetului, Huyghens, arată Blaga, a fost condus de "ideea mecanistă", de ideea că orice fenomen natural poate şi trebuie să fie descris printr-un model mecanic. Încă de acum, Blaga insistă asupra necesităţii de a diferenţia trei momente – cu privire la ceea ce mai târziu va numi "logica problemei":

1) *fenomenele* de explicat (în exemplul dat, fenomenele acustice);

2) *ideea generală* (în acest exemplu "ideea mecanistă") şi

3) *construcția creatoare*, care este teoria explicativă, prin care se face oarecum împreunarea celor două momente dintâi. “Ideea anticipată cu care omul de știință operează întocmai ca și cu o țintă de realizat – împreună cu fenomenele, în care vrea să-și concretizeze ținta, - formează < problema propriu-zisă >; construcția teoretică, prin care se realizează ideea anticipată, corespunde < rezolvării >. Ideea anticipată determină *conținutul rezolvării*, și are o însemnătate constitutivă pentru aceasta; prin urmare, problema ca atare nu mai are o însemnătate psihologică, ci *logică*. În sfârșit, ideea anticipată, pe care o urmărim într-o problemă, e un factor creator” (Idem, p.43).

Rolul “ideii anticipate” în determinarea structurii gândirii teoretice, ce-și află expresia în punerea și soluționarea problemelor, este astfel afirmat, fără nici un echivoc, într-o perioadă de apogeu a influenței pozitivismului și empirismului în istoria și filosofia științei. Blaga spune că marile epoci de dezvoltare ale unei științe teoretice pot fi distinse prin *imperativele* sau *idealurile explicative*, după care se conduc în mod spontan cercetătorii atunci când formulează întrebări, triază și evaluează ipoteze explicative. Or, idealurile explicative sunt “fixate” prin intermediul ideilor anticipate – cu funcție imperativă. De pildă, “Timp de câteva secole, cercetările științifice, s-au făcut în lumina idealului mecanicist cartezian” (Idem, p.48).

Acceptând nu doar prezența “ideii anticipate” în articulația unei probleme, dat și determinarea ei istorică, culturală, ca și calitatea ei de a fi “ factor creator”, urmează că pentru Blaga, teoria cunoașterii științifice și istoria marilor teorii ale științei exacte vor trebui tratate drept capitole ale filosofiei istoriei și, mai restrâns, ale filosofiei culturii. Este ceea ce va face, de fapt, Lucian Blaga, până-n ultimele pagini din *Experimentul și spiritul matematic* (1969). În același timp, prin considerarea “ideilor anticipate” ca “mărimi culturale”, Blaga deschide posibilitatea înțelegerii problemei științifice ca fiind modelată cultural.

În lucrarea *Cunoașterea luciferică* (1933) conceptul de “problemă” este surprins a avea încărcături semantice deosebite în cele două tipuri de cunoaștere: paradisiacă și luciferică. În cunoașterea *paradisiacă* a pune o problemă înseamnă: 1) a căuta un material intuitiv pentru o idee; 2) a căuta o idee corespunzătoare pentru un material intuitiv; 3) a umple “ipotetic” un hiat (gol) în planul obiectelor. Aici este potrivită imaginea “spartană” oferită de modelul empirist asupra problemei – anumite fapte care au nevoie de o nouă explicație sau de o nouă teorie conduc la extinderea cunoașterii, dar pe aceeași cale: pornind de la observații, se ajunge, prin inducție, la un corp de propoziții declarative de un grad mai mic sau mai mare de generalitate. Înaintarea cunoașterii pozitive ar depinde direct de întinderea și precizia informațiilor faptice. Dimpotrivă, în *cunoașterea de tip luciferic*, a pune o problemă înseamnă a induce o criză în obiectul de cunoscut, criză prin care acesta devine un semn al misterului. Deschiderea misterului, sau despicarea obiectului în fanic și criptic, cere o “idee anticipată” (“o ipoteză” avansată sau “idee propulsivă”) numită *idee teorică*, deosebită – total sau mai puțin – de materialul concret de la care se pleacă. Între fanic (ceea ce se arată

nemijlocit) şi ideea teorică se declanşează o tensiune interioară, care se cere atenuată printr-o nouă construcţie teoretică, cu care se închide, de fapt, problema.

Orice problemă – la nivelul acestui tip de cunoaştere – are o *arie*, o *zare interioară* şi o *tensiune interioară*. *Aria* unei probleme cuprinde totalitatea datelor obiective de la care se pleacă; ea poate avea o "complexitate" mai mare sau mai mică, aceasta exprimând numărul şi diversitatea faptelor vizate de problemă. De asemenea, Blaga vorbeşte (la acest nivel) despre "generalizarea" problemei, care depinde de gradul de adâncime a faptelor ce constituie materialul faptic al problemei. Complexitatea şi generalitatea dau "vastitatea" problemei. *Tensiunea interioară* este dată de raportul dintre punctul de plecare (fanicul) şi centrul ei dinamic (ideea teorică). *Zarea interioară* este direcţia către care se orientează explicaţia finală sau deznodământul problemei. Ea este direct proporţională cu tensiunea interioară: cu cât aceasta este mai mare, cu atât soluţia teoretică se va deosebi mai mult de punctul de plecare.

În ştiinţe, aria problemei este un fragment de realitate, de complexitate sporită, iar zarea interioară este interpretarea, ca proces, complex determinată. Ca direcţie către care se orientează explicaţia, "zarea interioară" este prefigurată prin ideea teorică; ea este "o virtualitate deschisă odată cu punerea ideii teorice, o perspectivă ce se deschide spre soluţie" (Blaga, L., 1983, p.367).

Funcţia pe care o avea "ideea anticipată" în *Cultură şi cunoştinţă*, în articulaţia unei probleme, o deţine acum *ideea teorică*. Cum spune filosoful, "în toate problemele de cunoaştere luciferică, < teoria >, în conţinutul ei, cuprinde *implicit*, dacă nu *prin anticipaţie*, o idee, care, comparată la rândul ei cu materialul fanic, iniţial, al problemei, vădeşte o divergenţă de conţinut (prin aceasta e deja dată < tensiunea interioară > a problemei)" (Idem, p.371). Aceste "idei" au o "capacitate intenţională" (teorică), sunt în raport de intenţionalitate cu "cripticul misterelor deschise". De aceea – spune Blaga – ideea teorică deschide spre conţinutul noii construcţii teoretice, care se prefigurează prin ea, fără a fi însă cuprins în aceasta. Uneori, "capacitatea teorică" a unei idei face posibile construcţii teoretice diferite – prin raportare la aria problemelor de la care am plecat. De pildă, ideea determinismului mecanicist are, ca idee teorică, capacităţi teoretice foarte mari în ştiinţă. Ea a dus la dezvăluirea mişcării inerţiale (Galilei), la descoperirea legii atracţiei universale, etc.

De asemenea, ideea teorică nu este una singură în cunoaşterea luciferică, ci în număr nelimitat. De aici numărul mare de posibilităţi în construcţiile teoretice şi tot de aici tragismul uman presupus de reluarea actului de sondare a misterelor, act repetat la infinit. Ideea teorică – spune filosoful – presupune o limită provizorie, în jurul căreia se va construi teoria explicativă a cripticului misterului deschis. Construcţia teoretică realizată e doar una din etapele încheiate ale revelării cripticului, etapă prin care acesta, odată revelat, devine fanic. Şi procesul se reia. Să mai precizăm şi faptul că,

funcția de "idee teorică" poate fi îndeplinită de orice plăsmuire abstractă: de o idee cu caracter de principiu, de o idee cu caracter de lege, de o "categorie", sau de un simplu concept comun. Acestea însă, ca plăsmuiri teoretice, poartă pecetea unor cadre stilistice. Cum va spune Blaga mai târziu (în *Știință și creație*), "În măsura în care știința este constructivă, adică în măsura în care ea propune plăsmuiri teoretice cu privire la latura ascunsă a fenomenelor, știința ni se pare în chip vădit supusă factorilor stilistici" (Blaga, L., 1996,I, p.160). Purtând asupra lor pecetea unui stil, aceste idei cu funcție teorică au caracter variabil, istoric.

În *Știință și creație* (1943) Blaga va insista, mai ales, asupra menirii categoriilor stilistice "de a îndruma capacitatea revelatoare de mistere, adică de a ne conduce spre adâncimile ascunse ale existenței. (...) E ca și cum adâncul spiritului ar avea *referințe intenționale* la adâncul existenței în general". În această lucrare, cunoașterea luciferică este numită cunoaștere de tip II", la nivelul ei abia constituindu-se știința – în toată plenitudinea ei. În *Notele anexe* la *Știință și creație*, filosoful apreciază propriul discurs din *Cunoașterea luciferică* drept unul care trimite la o *logică a problemei*: "Ce am dat acolo constituie un fel de *logică a problemei,* întrucât am expus pas cu pas modul cum *se pune* o problemă și cum se rezolvă o *problemă*" (Idem, pp.220,221). Și aici, cu referire la articulațiile unei probleme științifice, este subliniată prezența ideii anticipate: "De fapt, pentru < știință >constituită în plenitudinea ei, datele sensibile sunt numai un prag, de pe care se încearcă saltul în mister; datele sensibile trebuie < interpretate > în sensul unor idei teoretice. < Interpretarea > *datelor sensibile* în lumina unor < idei teoretice > are loc, în ultimă analiză, în funcție de liniile de forță ale unui < câmp stilistic > "(Idem, p.213). Putem ușor surprinde în aceste idei o provocare conștient asumată față de înțelegerea inductivistă și pozitivistă a dezvoltării științei teoretice, a cărei întemeiere nu a fost până atunci pusă în mod serios în discuție.

În lucrarea *Despre conștiința filosofică* (apărută în 1974 și bazată pe un curs pe care filosoful l-a ținut la Universitatea din Cluj în 1947), Blaga este interesat să arate "modul cum o eventuală Logică a Problemei ar putea să-și articuleze subiectul" (Blaga, L., 1983, p.100). Distingând între "punerea problemei" și "soluționarea problemei", filosoful se oprește mai mult asupra "termenilor" presupuși în punerea unei probleme, pe care-i numește "*aria problemei"* și "*zarea interioară*". *Aria* problemei se referă la datele obiective (obiective, pentru că "sunt la început exterioare problemei și în sensul că problema le absoarbe ca un receptacul al lor"), iar "*zarea interioară*", la acel conținut ideativ "care ne va conduce în procesul problematizării și care, din pricina aceasta, va hotărî ... însuși conținutul soluției ce se va da problemei. Conținutul ideativ al întrebării, conținut ce nu-l găsim printre datele obiective ale problemei, și care prefigurează până la un punct însuși răspunsul, conferă problemei o anume < zare interioară >" (Idem, p.101). Acest conținut ideativ "face ca soluția problemei să fie căutată într-o anumită direcție": aceasta amintește, bineînțeles, de o mai veche

susținere (din lucrările precedente). Desigur, nu-i vorba de o continuitate liniară, căci, "ideea anticipată" din *Cultură și cunoștință* a fost plasată ulterior sub condiționare stilistică; de asemenea, în *Cunoașterea luciferică*, "ideea teorică"nu-i reductibilă la o idee teoretică (cu funcție imperativă) și tot aici, în raport cu tematizarea ulterioară din *Despre conștiința filosofică* între "zarea interioară" și "ideea teorică" apar distincții și raportări complex nuanțate. În toate aceste lucrări însă, Lucian Blaga subliniază dependența problemelor, creației științifice în general, de un fond cultural care-și exercită influența asupra oricărei plăsmuiri.

Ceea ce diferențiază "abordarea problematologică" (cum îndrăznim s-o numim astăzi) din lucrarea *Despre conștiința filosofică*, față de ceea ce filosoful tematizase-n lucrările anterioare, este discuția cu referire la distincțiile dintre *"problema filosofică"* și *"problema științifică"*. Văzând lucrurile din perspectiva sistemului său filosofic, am putea spune că, "aria problemei" filosofice blagiene este fenomenologia existenței și condiției umane în perspectiva cunoașterii și creației de cultură, pe când "zarea ei interioară" se configurează în perspectiva conceptelor de "stil" și "matrice stilistică".

În lucrarea de metafilosofie în discuție, Blaga începe prin a spune că "aria unei probleme filosofice o constituie totdeauna, fie explicit, fie implicit, totul existenței (lumea), iar zarea interioară a unei probleme filosofice rămâne totdeauna într-un mare grad indeterminată; din contră, o problemă științifică are totdeauna o arie circumscrisă și o zare interioară complex determinată" (Idem, p.104). Ca exemple, sunt analizate întrebarea thalesiană: "ce este lumea în substanța ei?" și întrebarea fizicienilor: "ce este în ființa sa sunetul?". În cazul filosofului Thales, aria problemei vizată prin întrebare este "lumea"; în punerea problemei el operează cu o idee, cu ideea de "substanță", prin care "Thales anticipează asupra răspunsului, în sensul unei dibuiri, a unei afirmații schițate". Datorită ideii de substanță, problema lui Thales dobândește "zare interioară". În al doilea exemplu, este vizat – ca arie "circumscrisă" problemei – sunetul, adică un fenomen al realului, asupra căruia fizicienii "sunt purtați de gândul unui arhetip, al unui model, la care ei țin să reducă fenomenele": modelul mecanicității matematic determinabile (specific științei galileo-newtoniene). În acest caz, "zarea interioară" este "complex determinată prin ideea mecanicității".

Se poate constata că specificul abordării "problemei" de către Blaga stă și în insistența cu care el se oprește asupra "ideii anticipate", asupra "zării interioare". Acest lucru privește și distincția dintre problema filosofică și cea științifică. În filosofie, spiritul este călăuzit – în problemele ce și le pune – de idei de maximă generalitate, care, "pentru natura lor ireductibilă și pentru eminentul lor rol în economia inteligenței umane au fost numite *categorii*". Dacă Aristotel remarca rolul ontologic al categoriilor, iar Kant pe cel gnoseologic, evidențiind rolul lor de funcții menite să organizeze întregul material receptat prin simțuri, Blaga vede-n categorii mai mult decât atât: ele sunt "idei propulsive", adică "centre de precipitare < problematică > în

desfăşurarea culturii umane". De fapt, categoriile intelectului, recunoscute de la Pitagora, Platon, Aristotel, până la Kant, în sistemul lui Blaga sunt, într-adevăr, asumate (conform tradiţiei) ca astilistice şi nemetaforice. Şi pentru filosoful român, ele servesc omului pentru a organiza materialul empiric al percepţiei umane, oferindu-i posibilitatea orientării concrete în lumea dată. Când însă sunt folosite în *creaţia* ştiinţifică, ele intră în zona matricei stilistice şi poartă "influenţa" acesteia. Sub această influenţă, categoriile îşi exercită funcţia de "idei propulsive".

În ştiinţe, "ideile propulsive" sunt, la început, expresii logico-constructive ale experienţei. De exemplu, legile mecanicii formulate de Galilei. Cu timpul, asemenea idei sunt preluate şi impuse ca "imperative". Aşa se întâmplă la Descartes cu legile mecanice formulate de Galilei. În *Cultură şi cunoştinţă*, Blaga numea acest lucru *legea mutaţiilor funcţionale*; adică, ceea ce iniţial se afirmă ca o expresie logică, constructivă, de creaţie ştiinţifică, devine apoi principiu imperativ. Prin această "mutaţie funcţională", asemenea idei - spune Blaga în *Despre cunoştinţa filosofică* – devin *moduri complexe*, adică "idei propulsive datorită cărora problema ştiinţifică evoluează de la < punere spre soluţie >"(Idem, p.106).

Cu privire la *soluţionarea* problemelor, şi aceasta stă sub semnul diferenţelor. În filosofie, spiritul călăuzit de categoriile filosofice şi "operând într-o zare în mare grad indeterminată, îşi păstrează o extraordinară *spontaneitate* în ceea ce priveşte soluţionarea problemelor. Dimpotrivă, omul de ştiinţă, "îngrădit de o zare determinată", nu poate ajunge decât la soluţii "care sunt intens prefigurate chiar în ideile propulsive cu care el operează în punerea problemei."

În *Experimentul şi spiritul matematic*, logica problemei aduce noutăţi doar prin sublinierea rolului progresiv al conceptelor-imagini, prin "teoretizarea imaginară", "alambicată", în deschiderea acestora spre un domeniu "transempiric" (aria problemei).

Sublinierea diferenţelor dintre problema filosofică şi cea ştiinţifică, dintre filosofie şi ştiinţă nu presupune deloc, pentru Blaga, neglijarea acelor elemente ce apropie cele două modalităţi de cunoaştere. Ambele lucrează cu concepte şi folosesc discursul logic şi explicaţia consecvent logică. Apoi, între ştiinţă şi filosofie există colaborare, deoarece o construcţie filosofică nu se poate realiza fără să anexeze, nu rezultatele, ci *spiritul* ştiinţei. Tot aşa, concepţiile filosofice au un rol deosebit în punerea şi soluţionarea problemelor ştiinţifice. Sugestia că se poate vorbi despre "probleme filosofice ale ştiinţelor" este şi ea destul de transparentă la Blaga.

Filosofia blagiană a ştiinţei presupune şi o abordare filosofic – *metodologică* a problemei ştiinţifice. Şi în acest caz, perspectiva metodologică presupune pentru L. Blaga frecventarea *analizei istorice şi a metodei culturale,* ca metode de abordare în filosofia ştiinţei, utilizate spre a surprinde inclusiv metodele prin care oamenii de ştiinţă din diverse epoci istoric – culturale au încercat soluţionarea unor probleme ştiinţifice. Încă din perioada primelor scrieri filosofice apare la Blaga ideea că, cunoaşterea

obiectivă a realității este influențată de folosirea metodelor în două sensuri. Metodele, "sau modifică calitativ realitatea sau o reduc doar la o porțiune din ea, sau, ceea ce cred că se întâmplă în cele mai multe cazuri, și modifică și reduc realitatea în același timp. Metodul privește rolul unui punct de vedere și lucrurile îți par după punctul de vedere din care le privești." (Blaga, L., 1977, p.61). Or, cum am precizat deja, "punctul de vedere" în cauză numește ideea anticipată devenită principiu imperativ, acel prealabil al cunoașterii științifice care se exercită prin intermediul, sau în vecinătatea unor procedee specifice cunoașterii științifice. În acest sens, Blaga vorbește, de pildă, despre "observația dirijată de o idee", aflată-n cuplu cu metoda matematică. Întrebându-se asupra naturii mișcării, Galilei, ca să ajungă la formularea principiului inerției (o construcție teoretică) a parcurs mai multe etape, ce-au presupus "observația dirijată de o idee". El a supus observației căderea pe plan înclinat, căderea liberă, mișcarea corpurilor aruncate. "Observațiile aveau la început un sens *dirijat* de o idee: ideea era aceea a determinismului mecanic – matematic. În loc de a-și realiza ideea în chip teoretic, Galilei dă naturii prilejul, prin experimentare, să realizeze ea însăși <ideea>. Galilei a făcut, prin ideea anticipată, un salt dincolo de simpla observație, un salt în cripticul fenomenelor căderii. Ideea anticipată i-a înlesnit observarea unor aspecte ale mișcării corpurilor, pe care nu le-ar fi observat fără de idee. (...). În exemplul lui Galilei, observația dirijată de ideea determinismului mecanic – matematic a dus la rezultate de observație interpretabile direct prin idee, dar ea a mai dus și la *construcții* teoretice care nu-și găsesc corespondența directă pe planul empiric și care reprezintă exclusiv ceva criptic față de acest plan (principiul inerției)" (Blaga, L., 1983, p.379).

În studiul *Problema științifică*, Constantin Grecu sublinia că "activitatea cu problemele, formularea și încercările de soluționare a lor, contribuie adesea la elaborarea unor noi metode de cercetare științifică. Deși omul de știință poate manifesta un mare atașament față de anumite metode și tehnici, și astfel să fie îndemnat a căuta probleme la care să aplice aceste metode și tehnici, asemenea maniere de abordare sunt rareori fertile pentru cercetarea științifică. Scopul major al acesteia fiind formularea și rezolvarea de probleme, se constată că problemele care țin de trecerea revoluționară de la o teorie la alta nu pot fi soluționate cu vechile mijloace; ele cer elaborarea unor metode și tehnici noi." (Grecu, C., 1982, p.158). Deși acest fragment face trimitere la "cercetările metaștiințifice recente", el este foarte potrivit și pentru surprinderea perspectivei blagiene asupra raportului dintre natura problemelor științifice puse și "expansiunea metodologică". Potrivit filosofului român, punerea (în spațiul modern al științei) unor probleme precum cele referitoare la natura mișcării, la caracteristicile spațio - temporalității, etc.. au condus știința galileo-newtoniană la folosirea cât mai multor metode pentru cercetarea existenței în ansamblu sau pe porțiuni ale ei, "în scopul cuprinderii lor cât mai depline, ca sferă și ca adâncime". Discutând (în alt loc al acestei lucrări) despre semnificația "suprametodei" (ce trimite la noua conștiință metodologică modernă), arătam că ea permite – potrivit lui

Blaga – o nouă modalitate de teoretizare, explicare şi validare, cât şi o nouă strategie epistemică de punere şi soluţionare a problemelor. De fapt, prin intermediul "suprametodei" este "garantată" influenţarea reciprocă dintre "metodele – în cuplu cu matematica", pe de-o parte, şi problemele ştiinţifice prin care omul modern dezvoltă cunoaşterea ştiinţifică, pe de altă parte.

Perspectiva *metodologică* a filosofului L. Blaga asupra "problemei ştiinţifice" presupune, cum spuneam, *analiza istorică* şi *metoda culturală*. În primul rând, reamintim că, în legătură cu "ideea anticipată" ce intră în articulaţia problemelor ştiinţifice, Blaga propunea "legea variabilităţii funcţionale", potrivit căreia, ca mărimi culturale, acestei idei presupun o "evoluţie prin mutaţii şi permutaţii", ceea ce-nseamnă că, în epoci istorice diferite, ori îşi schimbă funcţia, ori împrumută câte o funcţie de la alte idei, "într-un act conştient şi intenţionat al spiritului omenesc". În acest fel, o idee evoluează de la a fi expresie ideal-imaginativă sau "abstractă" a unor date de experienţă la a reprezenta "o valoare maximă", când ideea ia forma unor principii sau imperative. Analiza aceasta culturală a ideilor este susţinută de o abordare istorică a lor. De pildă, în *Despre conştiinţa filosofică,* vorbind despre ideile anticipate – ca idei propulsive, ca *moduri complexe*, Blaga spune că "Acesta e cazul nu numai în ştiinţa modernă de tip experimental, ci şi în ştiinţa antică, de tip organic sau calitativ. În ştiinţa antică, Aristotel tratează mişcarea corpurilor pornind de la modelul mişcării fiinţelor însufleţite. În fizica lui Aristotel, mişcările naturale ale corpurilor sunt privite în perspectiva finalistă, după modelul complex al mişcărilor animale: piatra tinde spre centru pământului <ca pasărea spre cuibul ei>, fiindcă acolo este locul ei <natural>". Tot aşa, mai târziu, poate fi amintit Goethe care, în osteologie a pus problema originii şi naturii oaselor craniene. "El se opreşte la soluţia că oasele craniene ar fi vertebrate modificate. Ca să ajungă aici, Goethe s-a folosit, în trecerea de la <punerea problemei> la soluţie, de ideea propulsivă foarte complexă, de ideea *metamorfozei organice,* la care el ajunge după îndelungă familiarizare cu fenomenele vieţii" (Blaga, L., 1983, p.107).

L.Blaga desfăşoară, de fapt, o largă paletă de consideraţii şi argumente istorice menită să susţină ideea sa asupra diferenţelor dintre dominantele stilistice, corespunzătoare diferenţelor dintre ştiinţa antică şi cea galileo-newtoniană. În fragmentul de mai sus, de pildă, este invocată diferenţa dintre fixarea profilului spiritual grec pe privilegierea finitului şi a mişcării circulare, pe de-o parte, şi, pe de altă parte, reprezentarea modernă a mişcării "ca stare organică, indestructibilă". Asemenea "dominante stilistice" ce structurează ştiinţa antică a naturii, sau pe cea modernă, inclusiv la nivelul logicii problemei, sunt pentru oamenii epocilor în discuţie presupoziţii ultime, "fenomen originar", evidenţe raţionale ce nu au nevoie de nici o justificare. Ele generează modele sau idealurile explicative, ce conduc cu forţă imperativă gândirea ştiinţifică într-o lungă perioadă de timp.

Cum arătam deja, abordarea blagiană a problemei ştiinţifice poate fi privită şi ca o *provocare* la adresa *perspectivei pozitivist-empiriste*, serios

frecventată în perioada alcătuirii lucrărilor sale de filosofie a științei. Pornind de la distincția pe care o face între cunoașterea paradisiacă și cunoașterea luciferică și considerând că doar a doua frecventează problematicul, Blaga afirmă: "prin punerea unei probleme de cunoaștere luciferică se *anulează virtualmente* determinațiile conceptuale (categoriale) pe care cunoașterea paradisiacă le-a acumulat asupra materialului intuitiv. Pozitivismul pur ... a crezut că, pentru a obține cunoaștere pură, trebuie să procedeze în prealabil la o curățire a materialului intuitiv de anume zgură categorială îngrămădită aici. Ca și cum ar fi cu putință o fixare a materialului intuitiv, fără de elaborările conceptuale ale cunoașterii. (...) Pozitivismul pur crede că constructivul, fiind o abatere de la cunoașterea pură (intuitivă), ar fi lipsit de justificare"(..); "Postulatul pozitivist, după care cunoașterea științifică ar avea drept supremă țintă descrierea faptelor, duce la o extremă sărăcire a problematicii cunoașterii." (Blaga, L., 1983, pp.359,360). În această critică, prezentă și în alte fragmente, întâlnim nu doar re-afirmarea ideii sale cu privire la articulațiile unei probleme, în care intră și "elaborările conceptuale ale cunoașterii", ci și o manifestare a convingerii sale că procesele genezei, elaborării și justificării unei construcții teoretice nu se pot separa și autonomiza de înțelegere, interpretare și validare, întrucât teoriile științifice trebuie privite drept interpretări constructive ale datelor empirice, procesul acestei interpretări presupunând, în intimitatea sa, tocmai punerea și soluționarea de probleme.

Blaga critică neopozitivismul pentru c-a frecventat imaginea despre descoperire, generare, creație, ca fiind reductibile la acte psihologice, subestimând complexitatea și bogăția generării, în care sunt cuprinse informații, rezultate teoretice anterioare, așteptări raționale, euristici, subestimând de fapt, "încărcătura teoretică" a problemelor. Revăzând lucrări precum *Eonul dogmatic, Cunoașterea luciferică* sau *Experimentul și spiritul matematic*, am putea considera că, această raportare critică la neopozitivism vizează și faptul că logicii nu i se recunoaște un anume loc în procesul creației din științele pozitive, și de aceea – potrivit neopozitivismului – descoperirea nici nu poate fi raționalizată intelectual; ea nu este doar non-logică, ci i-logică. Or, cum am văzut deja, pentru Blaga, în cunoașterea ce presupune problematicul, constructivul, creația, articularea unei probleme și soluționarea ei, în această cunoaștere, deci, poate fi identificată prezența funcțiilor logice ale intelectului, prezența "modurilor de raționare". Chiar și în cazul "minus-cunoașterii", ec-stazia intelectului nu-nseamnă anularea logicității, ci doar transcenderea acesteia când experiența (ce presupune antinomicul) o cere. Dar odată formulată, "antinomia transfigurată" poate deveni, în anumite domenii, operaționalizabilă logic și chiar deschizătoare de noi domenii.

Aplecarea sa asupra aspectelor constructive ale cunoașterii științifice l-a determinat pe Blaga să înțeleagă știința, mai întâi ca domeniu al creației în cultură, și abia apoi ca pe o colecție de rezultate finale - necesar a fi supuse analizei logice. Abordarea sa este orientată mai mult asupra problemelor,

decât asupra teoriilor – ca produse ale cunoaşterii. Am putea, de aceea, identifica postura perspectivei blagiene ca una care *deschide* drumul spre o înţelegere a "descoperirii ştiinţifice", din perspectiva surprinderii unei "logici a problemei" ştiinţifice. Desigur, nu aflăm la Blaga o "teorie logică" (formală, simbolică) a descoperirii ştiinţifice.

Nici *fenomenologia husserliană* nu-i ocolită în această critică blagiană: "O greşeală asemănătoare cu a pozitivismului pur comite, prin punctul său de purcedere, şi fenomenologismul (a şcoalei husserliene). Principal, fenomenologismul vrea să alunge spiritul constructiv din filosofie. Fenomenologismul e o filosofie violent descriptivă, ne-cunoscând decât o ţintă: aceea de a exprima şi de a defini fenomenul (sau regiuni întregi de fenomene) în termeni cât mai abstracţi în însăşi esenţa imediatităţii sale ca conţinut al actului de conştiinţă pură. (...) Problemele, în a căror punere se întrebuinţează alţi termeni decât cei obţinuţi din cuprinderea esenţelor prin <reducţia fenomenologică>, ar opera după fenomenologi cu termeni falşi" (Blaga, L., 1983, pp.360,361). Ceea ce contestă Blaga, deci, cu referire la abordarea fenomenologică a cunoaşterii, este "spiritul anticonstructiv" al acesteia, ce conduce spre o aşa-numită "*deflaţie* a problemelor, în ciuda faptelor care există" (ceea ce – după Blaga – este propriu şi pozitivismului).

În economia simbolică a *filosofiei româneşti*, deschideri spre "problematologia filosofică" aflăm mai eles la Eugeniu Sperantia şi, mai târziu (după anii în care Blaga-şi încheie opera), la Petre Botezatu (considerându-i, desigur, pe autorii cu operă încheiată). Pentru E. Sperantia, "cunoaşterea nu valorează decât atât cât valorează întrebările de la care porneşte. Mai mult decât atât: adevărata cunoaştere nu constă atât în răspuns, cât în punerea necontenită a unor întrebări şi în urmărirea necontenită a unor răspunsuri care vor da naştere unor noi întrebări"(Sperantia, E., 1982, p.74).

Ca şi Lucian Blaga, Eugeniu Sperantia a procedat la studiul elementelor prealabile ale cunoaşterii ştiinţifice, ca reacţie faţă de îngustimile pozitivismului logic, ce reducea cunoaşterea la înregistrările senzoriale şi construcţiile logice din impresii senzoriale. Pentru el, momentul iniţial al oricărui proces de cunoaştere îl constituie problemele, căci "orice achiziţie a cunoaşterii, orice progres al ştiinţei şi orice eliminare a erorii pleacă întotdeauna de la o problemă, şi orice problemă se reduce la o judecată interogativă. La drept vorbind, cunoaşterea nu valorează decât atât cât valorează întrebările de la care porneşte. Mai mult decât atât: adevărata cunoaştere nu constă atât în răspuns, cât în punerea necontenită a unor întrebări şi în urmărirea necontenită a unor răspunsuri care vor da naştere unor noi întrebări" (cf. C.Grecu, 1986, p.168). Termenii interogativi presupuşi de formularea unei probleme *prescriu* forma generală pe care trebuie s-o aibă răspunsurile. În acelaşi timp, Sperantia are în vedere – ca şi Blaga – posibilitatea ca o întrebare, după ce a primit răspunsul, să fie pusă din nou.

De asemenea, ca şi-n cazul lui Lucian Blaga, teoria lui Sperantia cu privire la "logica problemei" e-n legătură cu concepţia sa filosofică şi cu

preocuparea de a elabora o metafizică. Dar, dacă metafizica blagiană este o "mitosofie" ce-mplineşte filosofia, în cazul lui Sperantia vorbim despre o metafizică desprinsă din însăşi structura gândirii umane. Chiar şi "discipolatul" faţă de I.Kant este altfel manifestat. În *Apriorismul pragmatic* (1912), Sperantia se dovedeşte un adevărat discipol – în înţelegerea modernă a discipolatului, ce presupune şi "critica maestrului", "paricidul", gânditorul român reformulând cu personalitate concepţia aprioristă asupra cunoaşterii, elementele a *priori* ne-mai-fiind categoriile intelectului şi intuiţiile pure, ci "interogaţii şi postulate ale gândirii". Cum ştim, la Blaga, apriorismul priveşte şi structura matricealā a inconştientului.

Apoi, nu uităm că pentru Sperantia logica problemelor vizează, între altele, "să cerceteze condiţiile posibilităţii unei soluţii complete (exhaustive) ale unor categorii diferite de întrebări". Dimpotrivă, Blaga ocoleşte ideea "soluţiilor complete", el preferând să discute despre "cunoaşterea orientatoare de acţiune", în care "definiţia nominală <ideală> a adevărului rămâne un postulat", soluţiile la întrebări fiind "echivalente ale adevărului" (A se vedea *Ştiinţă şi creaţie!*). Pentru Sperantia, "toată ştiinţa şi istoria sa, este o serie de propoziţii interogative şi de soluţii care se implică şi se sprijină reciproc şi pe care putem năzui să le închidem într-o singură formulă uriaşă, urmată de câteva puncte de suspensie. Aceasta din urmă ar indica, cu modestie, tendinţa spre infinit" (C Grecu, op.cit., pp.169,170). La Blaga, lucrurile stau diferit. "Plăsmuirile teoretice ale ştiinţei" aparţin spaţiului ce numeşte problematicul în "cunoaşterea de tip II", "luciferică", o cunoaştere în adâncime, nu extensivă, precum cea sugerată de fragmentul lui Sperantia. Dar, principala deosebire între abordările celor doi gânditori români stă în altceva. Dacă la Blaga vorbim despre o perspectivă filosofico-metodologică asupra "problemei" – problemă vizată ca intimitate a cunoaşterii teoretice şi modalitate a sporirii acesteia -, la Eugeniu Sperantia aflăm, mai ales, o analiză logică a întrebărilor. Pentru acesta din urmă, "logica problemelor (sau logica erotetică, sau logica interogativă) ar trebui să se ocupe cu natura, structura logică şi clasificarea întrebărilor, operaţiile logice cu întrebările, semnificaţiile întrebărilor, raportul întrebare – răspuns, presupoziţiile întrebărilor şi răspunsurilor, condiţiile punerii corecte şi soluţionării întrebărilor. (...). Intenţia lui este de a extinde şi adopta teoria clasică a judecăţilor la propoziţiile interogative şi de a îmbogăţi astfel această teorie cu date noi, ireductibile" (Idem, p. 169,170). E.Sperantia rămâne unul din pionierii logicii interogative, pe când L.Blaga abordează "problema ştiinţifică" instanţiind-o ca "moment" în opera sa filosofică, cu semnificaţii mai largi.

3.4.2. *Explicaţie ştiinţifică şi teorie*

În *Cunoaşterea luciferică*, filosoful român afirmă, la un moment dat, următoarele: "Vorbim despre explicaţie – în sine ca procedeu <Explicaţia> a fost în chipul cel mai regretabil confundată cu diverse procedee, ceea ce a dus

la o falsă definiție a ei. Procedeele care au devenit prilejuri de confuzie sunt îndeosebi două:

1. S-a afirmat că a <explica> ceva, înseamnă a arăta <cauza> acestui <ceva>;

2. S-a afirmat că a <explica ceva, înseamnă a reduce acest ceva la ceva mai <general>"(Blaga, L., 1983, p.411). În alte locuri din aceeaşi lucrare, ca şi în *Experimentul şi spiritul matematic*, Blaga adaugă acestor perspective pe cea pentru care explicația se reduce la o simplă descriere a fenomenelor. folosită de pozitivism şi fenomenologie. "Teoreticienii, neputând defini explicația, au sfârşit prin a voi, de fapt, să o elimine din ştiință, şi să o înlocuiască prin simpla <descripție> a faptelor" (Idem, p.410).

Consecventă cu sine, epistemologia blagiană va pune problema raportului dintre descripție şi explicație tot antinomic, în cadrul aceleiaşi dublete a cunoaşterii: descripția e specifică cunoaşterii paradisiace, unde se poate găsi însă şi "simili-explicația", iar explicația, cunoaşterii luciferice, unde se detectează şi o descripție disipată. Explicația nu e identică nici cu arătarea cauzei, nici cu reducerea la un "ce" mai general, ci ea se identifică, în cadrul cunoaşterii luciferice , cu "varierea calitativă a unui mister deschis" şi are aceleaşi moduri fundamentale ca şi cunoaşterea luciferică; în acest sens vorbim despre o "plus-explicație", o "zero-explicație" şi o "minus-explicație". Ea poate fi reducție la un "fenomen originar" şi în acest sens Blaga exemplifică chiar cu teoria sa despre stil – ca explicare a manifestărilor spirituale ale unei epoci, prin revelarea cripticului acestor creații într-un anume stil – ca fenomen originar. "Ideea de <stil>, bunăoară, ca fenomen originar, serveşte drept bază reductivă a tuturor manifestărilor spirituale ale unei epoci oarecare. În ideea de <stil>, ca fenomen originar, se revelează <cripticul> tuturor aparițiilor culturale ale unei epoci." (Idem, p.418).

De fapt, Blaga nu anulează *rolul cauzalității* şi al "*reducerii la general*" în cadrul explicației ştiințifice, ci doar le precizează limitele, ambele fiind considerate "momente necesare ale explicației". "Desigur că într-o <explicație>, ideea de cauzalitate, sau procedeul reducerii la general, pot să joace incidental un rol important, dar prin oricare din cele două procedee se obține o <explicație> numai când, prin ideea de cauzalitate sau prin reducția la <general> se face un salt în cripticul unui mister. Fără de saltul în *criptic* nu există explicație" (Idem, p.416). Prin aceasta, înțelegem că, în afară de utilizarea "cauzalității" în cunoaşterea paradisiacă, unde, prin explicație cauzală se "organizează" un material empiric, în acelaşi timp "ideea cauzalității" dirijând observarea faptelor, Blaga susține prezența acestei idei a cauzalității în cunoaşterea luciferică, unde poate deveni *idee teorică.* Folosind *analiza istorică*, Blaga exemplifică prin "filosofia naturală" a lui Aristotel şi psihanaliza freudiană: "Stagiritul s-a întrebat: de ce piatra azvârlită cade la pământ? Răspunsul ce şi l-a dat a fost: piatra azvârlită cade la pământ, fiindcă are în ea tendința, apetitul de a ajunge la <locul ei natural>, ca pasărea la cuibul ei. În exemplul acesta, <materialul> (căderea pietrei) e prefăcut în latura fanică a unui mister deschis. Pentru saltul în <cripticul> misterului

deschis, Aristotel a utilizat conceptul <cauzalității>. ... Pe temeiul matcrialului fanic (căderea pietrei) și al ideii <cauzalității>, se construiește teoretic o *tendință* oarecum <psihică> a pietrei <spre ceva> ... Avem aici o explicație , (indiferent de valabilitatea ei) a căderii pietrei pe pământ". Tot așa, "Freud a utilizat teoric conceptul cauzalității eficiente în domeniul materialului psihic, pentru a revela *cripticul* unui mister deschis (inconștientul ca substrat al fenomenelor de conștiință). Conceptul de cauzalitate a fost și în cazul lui Freud utilizat <teoric>, ca un moment integrat în sistemul de acte al cunoașterii luciferice, în vederea revelării cripticului unui material dat. ... <Explicația> se pare deci că nu consistă într-un singur act, cum ar fi acela al arătării cauzei unui fenomen, ci într-un ciclu de acte, într-un sistem de acte, propriu tocmai cunoașterii luciferice." (Idem, pp.413,414).

În legătură cu varianta explicației – ca *reducere* la ceva mai *general*, Blaga scrie. "<Explicația> e și de astă dată confundată cu un procedeu al cunoașterii paradisiace, și anume cu acela al subsumării logice la concepte tot mai generale, ierarhic orânduite. Nu se poate tăgădui că <explicația> are uneori aspectul unei reducții la general a unui fapt sau <relațiuni de fapte>. Dar. pentru a fi explicație, această reducție ... trebuie să aibă loc nu în cadrul cunoașterii luciferice, adică, prin formularea faptului mai general trebuie să se reveleze *cripticul* <faptului inițial> sau al relațiunii de fapte inițiale. În alți termeni, vom obține o explicație numai când un mister deschis îndură, prin reducția la ceva mai general, o atenuare calitativă (o variere calitativă)." (Idem, pp.414,415).

De pildă, când Maxwell a formulat teza: "lumina e de natură electromagnetică" (sau, mai precis, "fenomenele de lumină și cele electromagnetice sunt identice ca natură"), el reducea fenomenele mai puțin generale la ceva mai general, care însă – spune Blaga – "reprezintă ceva *criptic* față de fenomenele în discuție". Aceasta trimite la o explicație a fenomenelor, în care, alături de reducția în cauză intră și alte acte intelectuale, "de determinare a unor accesorii " (Maxwell lămurește de pildă diferența "fanică" dintre fenomenul lumină și fenomenul electromagnetic prin diferența de lungime a undelor). Și acest tip de "explicație" (prin reducere la ceva mai general), presupunând un "salt în cripticul unui mister" (în exemplul dat, natura luminii) este, deci, tot doar un moment necesar al explicației, la care explicația – ca procedeu ce presupune un șir de acte intelectuale – nu se reduce.

Explicația – în sensul cunoașterii luciferice- "desființează într-un fel lucrul explicat", căci ea caută să-i arate ascunsul, "ființa lui secretă". Din acest punct de vedere, Blaga deosebește trei mari feluri de explicație: 1) se explică un lucru prin "mai puțin decât este el, pornind de la premisa că, ființa lui ascunsă este, sub unghiul complexității și calitativ, mai săracă; 2) se poate recurge la un echivalent, atât din punct de vedere calitativ, cât și al complexității lucrului de explicat, 3) explicația unui lucru prin mai mult decât este el, pe considerentul că *ascunsul* (cripticul) de explicat este bănuit a fi

mult mai complex şi calitativ superior semnelor ce-l arată. Logic, oricare dintre cele trei tipuri de explicaţie este valabil cu condiţia ca acel ceva care se pune în locul lucrului explicat să fie "altceva" decât ceea ce explicăm (lucrul de explicat). Explicaţia este supusă şi unor criterii de verificare directă sau indirectă. Faţă de explicaţia teoretică, experienţa reprezintă instanţa supremă de verificare.

Aşadar, în cunoaşterea luciferică explicaţia are un rol fundamental, fără de care aceasta n-ar putea exista. A <explica> ceva înseamnă, deci, a releva pe un plan oarecare al cunoaşterii cripticul unui mister deschis şi a-l acorda indirect cu fanicul iniţial al acestui mister. Fiind procedeul complet, integral, al varierii calitative a unui mister, în general, presupunând deci "un sistem întreg de operaţiuni" de transformare a cripticului în fanic, explicaţia ţine de "faza soluţionării problemei", al cărei rezultat este teoria. Dacă actul de punere a problemei e "identic cu actul provocării unei crize în obiect, care e identic cu actul deschiderii unui mister – ca mister", soluţia însemnă "mistere deschise supuse varierii calitative". În legătură cu această distincţie dintre punerea problemei şi soluţionarea ei printr-o explicaţie, Blaga ni se pare a fi oarecum ambiguu, căci, în câteva rânduri pare a spune că "explicaţia" presupune şi "deschiderea misterului"; a explica ceva ar însemna, deopotrivă, a deschide un mister şi a-i releva acestuia cripticul pe un plan oarecare al cunoaşterii.

Ce este o *teorie*? Pentru a răspunde, Blaga subliniază că "într-o problemă de cunoaştere luciferică (inclusiv rezolvarea ei) vom distinge în orice caz: 1) un material iniţial şi 2) o teorie, care înglobează prin interpretare constructivă acest material. (...). În toate problemele de cunoaştere luciferică, <teoria>, în conţinutul ei, cuprinde *implicit*, dacă nu prin anticipaţie, o *idee*, care comparată la rândul ei cu materialul iniţial (fanic) al problemei, vădeşte o divergenţă de conţinut (prin aceasta e deja dată <tensiunea interioară> a problemei). În plus: <teoria> mai cuprinde o serie de elemente, accesorii, prin care se creează un acord indirect între materialul fanic iniţial al problemei şi ideea în chestiune" (Idem, p.371). Teoria numeşte de fapt ultima fază a cunoaşterii - in legătură cu o problemă. Pe scurt, fazele cunoaşterii luciferice sunt:

1. Faza punerii problemei:
   a) deschiderea unui mister – ca mister, prin actul provocării "crizei luciferice" în obiect (despicarea în fanic şi criptic);
   b) anularea virtuală a determinaţiilor conceptuale ale materialului fanic;
   c) degradarea virtuală a fanicului şi punerea unui accent *esenţial* pe criptic;
2. Faza de trecere spre soluţionarea problemei:

a) utilizarea unei idei teorice ca suport pentru saltul în criptic. Prin acest act se produce b) o tensiune interioară şi se deschide c) o zare interioară în problemă;

3. Faza soluţionării problemei:

a) enunțarea unei construcții teoretice;
b) acordarea indirectă a acesteia (sau a ideii teorice) cu fanicul inițial, prin accesorii teoretice sau neteoretice;
c) degradarea de fapt a fanicului, anularea și întocmirea unora din determinațiile sale conceptuale (dislocare categorială).

Teoria înglobează, deci, momentele celei de-a treia faze. Ea are însă un caracter relativ căci, construcția teoretică prin care se dă o soluție problemei reprezintă ea însăși locul din care cunoașterea în adâncime se reia. "Cunoașterea luciferică cedează, așadar, prin etape", spune filosoful. Relativitatea teoriei provine și din perspectiva considerării spiritului revelator – ce propune o construcție teoretică funcție de anumite cadre stilistice. Lucian Blaga dă sensuri deosebite teoriei, funcție de tipul de cunoaștere: luciferică sau paradisiacă; specificul fiecărui tip își pune pecetea asupra construcțiilor teoretice .În cazul cunoașterii paradisiace teoria se obține prin descripție și simili-explicație, iar în cea luciferică, printr-o serie de acte ce numesc "varierea calitativă a misterului".

Odată elaborată, o teorie se cere și *verificată*, verificarea diferă, de asemenea, de la un tip de cunoaștere la altul. În cazul cunoașterii luciferice, a verifica o teorie înseamnă a o supune unui control special, sub speciale puncte de vedere. De fapt, o teorie se verifică după "criterii interioare și exterioare". Verificarea după criterii *interioare* presupune a controla armonia și logica interioară a teoriei, adică coerența logică a argumentelor desfășurate, iar verificarea după criterii *exterioare* înseamnă realizarea teoriei în plan concret-empiric. Verificarea interioară dă valabilitatea logică a teoriei, dar nu și "veridicitatea" ei; numai verificarea "pozitivă", în planul empiric al experienței dă garanția adevărului acesteia. Cum am mai spus, în legătură cu posibilitatea acestui tip de verificare, Blaga vorbește despre un "potențial empiric" al teoriei, adică "măsura în care aceasta poate fi verificată în plan concret". Între "potențialul empiric" și "verificabilitatea" teoriei nu există însă un raport direct proporțional: o teorie poate avea un "potențial empiric" foarte mare, dar nu se verifică; sau invers, are un "potențial empiric" mic, dar se verifică pozitiv (adică posibilitatea verificării a devenit realitate). În legătură cu acest lucru, am prezentat la punctul *Ipoteză și teoretizare* argumentarea blagiană prin exemple. Teoria implică și un grad de *previziune*, filosoful arătând că ea este cu atât mai valabilă cu cât "permite o previzibilitate de un înalt grad de certitudine" a faptelor pe care le implică, sau, și mai mult, a unor fapte ignorate până atunci în procesul elaborării ei. De exemplu, puterea de previziune a unor noi elemente în cadrul tabloului lui Mendeleev, sau efectul lui Compton – prevăzut pe baza teoriei fotonilor a lui Einstein etc.

Spunând că "știința se plasează, evident, prin principalele ei intenții și prin masa predominantă a corpului ei de teze, în coordonatele cunoașterii de tip II", Blaga ia poziție față de "pozitivismul biologic-pragmatic de toate nuanțele" atunci când acesta opune explicației, descripiția și predicția, dar și față de autorii care considerau că a explica ceva, fapt sau lege, înseamnă a-i

cunoaşte cauza, a-l reduce la un temei, sau a-l deduce din acesta. În anii în care Blaga-şi concepe opera, am putea identifica consideraţiile unor autori precum Émile Durkheim, pentru care "explicaţia sociologică constă exclusiv în a stabili raporturi de cauzalitate", sau Jean Piaget, cu afirmaţia sa: "căutarea explicaţiei cauzale rămâne mai mult ca oricând o nevoie esenţială a spiritului". Din spaţiul epistemologiei, Blaga alege pentru critica sa gândirea neopozitivistă, care avea ca obiect nu creaţia ştiinţifică, descoperirea, etc., ci reconstrucţia logică a structurii ştiinţei, în vederea justificării ei, sau formularea unor norme şi standarde de apreciere şi selecţie a ipotezelor.

În 1948, Hempel şi P. Oppenheim au elaborat – cum se ştie – aşa-numitul "model nomologic" al explicaţiei, potrivit căruia legile şi teoriile ştiinţifice au funcţia de a stabili conexiuni sistematice printre datele experienţei noastre, astfel încât să facă posibilă derivarea unor date din altele. Cum am văzut, Blaga nu refuză o asemenea idee, dar el încearcă să argumenteze că ea, fie ţine de cunoaşterea paradisiacă, fie se poate doar constitui într-un simplu "moment" în cadrul explicaţiei de tip luciferic.

În *spaţiul românesc* al gândirii, între cele două războaie mondiale s-au exprimat câteva opinii mult diferite de cea blagiană, unele din ele presupunând chiar atacuri la adresa funcţiei explicative a ştiinţei. *Alexandru Mironescu*, de pildă, în lucrarea *Spiritul ştiinţific* (1938) afirma că, "prin ştiinţă, omul devine mai puternic, dar nu reuşeşte să cunoască mai mult". Este o afirmaţie ce aminteşte de A. Comte, potrivit căruia, scopul ultim al ştiinţei nu este de a cunoaşte, cât de a acţiona şi, prin consecinţă, nu de a explica, ci de a prevedea. Un alt autor, *Anton Dumitriu*, în lucrarea *Bazele filosofice ale ştiinţei* (1938), admitea că ştiinţa nu mai poate rămâne la concepţia pozitivistă a constatării fără suporturi şi concede că explicaţia face parte din natura ştiinţei. El atacă însă funcţia explicativă a ştiinţei, în raţiunea ei de a fi, în valoarea ei: "Teza noastră este că explicaţia ştiinţifică nu implică o structură logică, ci una pur psihologică, şi cu totul arbitrară." (Anton Dumitriu, *Bazele filosofice ale stiintei*, 1938, p. 186).

Pentru Anton Dumitriu, progresul explicativ în procesul ştiinţific este iluzoriu; ştiinţa nu explică, ci înlătură dificultăţile, prin introducerea altora, ceea ce explică transformarea continuă a teoriilor ştiinţifice. Dimpotrivă, pentru Lucian Blaga, progresul în cunoaşterea de adâncime (ca una ce-şi asumă problematicul) este un progres explicativ. Desigur, aceasta în interiorul unor anumite coordonate stilistice, căci cum arată în finalul lucrării *Ştiinţă şi creaţie*, "Cunoaşterea luciferică se mai deosebeşte, deci, foarte hotărât, de cunoaşterea paradisică prin aceea că întâia, adică cunoaşterea luciferică, se realizează totdeauna, într-un <câmp stilistic>, câtă vreme cunoaşterea paradisiacă e în afară de orice influenţă din partea categoriilor stilistice" (Blaga, L., 1996, I, p.222).

4. RAȚIONALITATE ȘI STIL ÎN CUNOAȘTEREA ȘTIINȚIFICĂ

În literatura filosofică contemporană, expresia *raționalitate științifică* circulă cu diferite înțelesuri, iar această problemă a raționalității, cu aplicație specială la structura și dezvoltarea cunoașterii științifice, a trecut de mai multe decenii în prim-planul analizelor metateoretice și epistemologice. Ceea ce conferă o oarecare unitate înțelesurilor diverse ale "raționalității științifice" – ca temă filosofică – este faptul că "raționalitatea" ne face să ne gândim imediat la rațiune, la conformitatea cu principiile rațiunii, sub aspect logic, programatic-normativ și axiologic-apreciativ. Și aceasta tocmai pentru că raționalitatea științifică se poate defini și înțelege numai în strânsă corelație cu raționalitatea general-umană, care fundamentează atât rațiunea de a cunoaște, cât și pe cea de a judeca, sau de a acționa.

Multe din înțelesurile sub care-i tematizată raționalitatea științifică o plasează, cu prioritate, în sfera *metodologiei*, ea exprimându-se mai ales prin anumite trăsături și condiții ale constituirii, selecției și întemeierii conceptelor și ideilor disciplinelor științifice, recunoscute ca atare. Cum subliniază Mircea Flonta, articularea explicită și sistematică a acestor trăsături și condiții ale cunoașterii științifice "într-o construcție cu finalități preponderent prescriptive, normative, este ceea ce filosofii numesc, de obicei, *metoda științifică* Iată de ce spunem adesea că raționalitatea științifică se exprimă în metoda cunoașterii științifice." (Flonta, M., 1985, p. 75). Nefiind înțeleasă nici ca sistem conceptual, nici ca structură categorială, nici ca principiu metafizic, raționalitatea poate fi definită, deci, în sfera metodologiei, fiind dependentă de tipul de îmbinare a conceptelor, de generare a categoriilor, ca și de demersurile și procedurile ce conferă rezultatelor cunoașterii obiectivitate și valoare.

Pentru Lucian Blaga, raționalitatea este una din modalitățile prin care spiritul uman se arată capabil în aspirațiile sale cognitive în raport cu existența. "Structurile raționale" participă mereu, în diferite dozaje, la procesul de cunoaștere prin care omul încearcă să asimileze conștiinței lumea înconjurătoare. Așa încât, circumscriind raționalitatea în sfera metodologiei cunoașterii – "în vederea acțiunii înțelegătoare" - Blaga poate, deopotrivă, să critice scepticismul – ca perspectivă metafizică și să susțină ideea posibilității progresului în cunoașterea științifică.

Pentru filosoful român, trecerea de la formele preistorice ale vieții spirituale la cele istorice este marcată, printre altele, și de deplasarea de accent ce are loc în mintea omenească, de la structuri mitice sau magice la cele care alcătuiesc "raționalitatea". Apoi, "raționalitatea" își dobândește progresiv o anumită autonomie, devenind conștientă de sine și detașându-se de contactul cu "empiria" și cu teoria. "Turmentată de puterile ce și le descoperea, raționalitatea se distanțează de domeniile în care se exersase și izolându-se în structurile și în formele ei intrinseci, va încerca să impună, atât empiriei cât și teoriei, legea ei Se întâmplă acest lucru cu deosebită impetuozitate în gândirea eleată" (Blaga, L., 1983, p.676).

Ca rezultat al eforturilor întreprinse de inteligența umană "integratoare" de a pătrunde (cât îi stă omului în putință) sensurile ascunse ale fenomenelor, raționalitatea se prezintă sub forma unor explicații teoretice, a unor descrieri, clasificări, ordonări şi "puneri în ordine a diversității lumii după principiile cunoaşterii logice". Or, întrucât aceste explicații, "ordonări" şi clasificări sunt – cum am surprins deja – subordonate prefacerilor unor cadre stilistice, şi ideea de raționalitate si-a schimbat mult înțelesul în decursul istoriei. De aceea, Lucian Blaga va tematiza şi această idee (a raționalității) tot în legătură cu ideea de "stil cultural" şi recurgând, de asemenea, la o analiză istorică. Din perspectiva acestei analize, el va distinge între "raționalitate" şi "raționalizare", identificând "modurile de raționalizare cunoscute de cultura universală" şi constatând o corespondență între epoca istorică, stilul ei şi metoda de raționalizare folosită.

Cu referire la "raționalitate" şi "raționalizare" în ştiințe, Blaga va vorbi articulat, consistent şi sistematic abia în *Experimentul şi spiritul matematic* Acest discurs este însă întemeiat pe susținerile sale mai vechi din *Eonul dogmatic, Cunoaşterea luciferică* şi *Censura transcendentă,* susțineri cu referire la "rațional şi irațional", "raționalism (intelectualism) ecstatic", sau cu referire la "locul rațiunii în ontologia censurii".

4.1. **Rațional şi irațional. Inconvertibilitatea iraționalului**

Lucian Blaga tratează raționalul şi iraționalul sub unghi epistemologic, adică din perspectiva teoriei cunoaşterii, plasată, cum ştim, sub *specia misterului* ca atare. " <Misterul> e pentru noi suprem unghi de vedere" – afirmase filosoful încă din *Eonul dogmatic*, iar în lucrarea *Cunoaşterea luciferică* suntem asigurați că-i vorba despre un concept ("misterul") care-i un construct, un elaborat teoretic şi nu o simplă noțiune, un construct inapt de o cuprindere convenabilă sub forma unei definiții canonice. Rostul său este acela de a unifica, într-o formulă pertinentă, aspectele antinomice ale cunoaşterii, cărora să le ofere necesare justificări, dezvăluindu-le caracterul inteligibil şi legitimitatea din punct de vedere epistemologic. Misterul desemnează ce-ul problematic, adică obiectul sau *existentul determinat* sub raport *cognitiv* şi, de asemenea, starea sau condiția problematică în care a fost atras acesta în câmpul cunoaşterii. Pentru Lucian Blaga, a *cunoaşte* (prin formele şi mijloacele intelectuale sau raționale ale spiritului) înseamnă *a opera cu mistere* în orizontul misterului. Iar a cunoaşte în orizontul problematicului, operând cu mistere, înseamnă tocmai a angaja – cognitiv – raportul rațional – irațional, înseamnă "a raționaliza sub forma reductibilității în genere a iraționalului".

Ce este *iraționalul* şi cum poate fi redus? În *Cunoaşterea luciferică*, iraționalul – înțeles uneori ca "ilogic", alteori, drept ceea ce este neraționalizat încă, sau neraționalizabil, - îmbracă mai multe forme, funcție de cele două moduri de cunoaştere: paradisiac şi luciferic. De altfel, de la-nceput filosoful avertizează: "Pentru studiul nostru, strict circumscris, nu vine în discuție decât iraționalul – ca factor epistemologic. (Blaga, L., 1983,

p.421). În planul cunoașterii, "iraționalul are un rol copleșitor, aproape de destin dominant, câtuși de puțin periferial, în firea și în expansiunea cunoașterii" (Blaga, 1983, p.422).

La nivelul **cunoașterii paradisiace**, există patru forme de irațional: 1) iraționalul concretului (concretul solicită un proces infinit de determinații conceptuale, necedând unei asimilări totale: "iraționalul e în acest caz echivalentul unui proces de raționalizare infinit"); 2) iraționalul conceptelor dialectice (care conțin antinomii latente în ele: de exemplu, conceptul "devenire", care este irațional întrucât "logicește" este "de neconceput"); 3) iraționalul conceptelor deschise, care afirmă drept încheiate procese infinite ("concepte cărora nu le corespunde ceva concret, precis limitat: număr infinit, spațiu și timp infinite etc.); 4) iraționalul implicat genetic în orice concept: orice concept se realizează ca o expresie abstractă a unui material concret, oferit de intuiție. Dar conceptul respectiv se formulează "prin debordare", adică aruncând la o parte elemente concrete, lăsând, deci, un *rest* de concret necuprins: "Cum cunoașterea paradisiacă operează cu *concrete* și cu *concepte* (în <conjuncție> cu aceste concrete), afirmăm fără teamă de a fi contraziși, că nu există nici un pas cognitiv, de natură paradisiacă, în care să nu fie implicat sau care să nu reprezinte, într-un chip oarecare, ceva *irațional*" (Idem. p.423).

La nivelul **cunoașterii luciferice**, iraționalul cunoaște trei forme: 1) iraționalul oricărui mister deschis, căci, cu fiecare despicare a obiectului va exista un *arătat* și un *ascuns* și veșnic va fi un criptic din ce în ce mai adânc, mai esențial (procesul de revelare a cripticului nu e niciodată încheiat): aceasta la nivelul "plus-cunoașterii"; 2) iraționalul permanentizat la nivelul zero-cunoașterii; 3) un irațional adâncit, "potențat", "radicalizat" la nivelul minus-cunoașterii; este "iraționalul categoric", neraționalizabil. Celelalte sunt raționalizabile.

Aceste șapte tipuri ale "iraționalului" mai lasă ele loc *raționalului* în sfera obiectului cunoașterii? Răspunsul lui Blaga e negativ: " <Raționalul> nu are loc printre obiectele <cunoașterii>." <Raționalul> poate fi cel mult *obiect al gândirii*; el aparține <logicei> (...). <Raționalul> există totuși în câmpul epistemologic, dar în alt chip decât cel al <obiectului distinct>. <Raționalul> există sub forma reductibilității în genere a <iraționalului>. Reducția mai multor concrete la un singur concept, sau ceea ce am numit reducție numerică a misterelor latente, precum și varierea calitativă a misterelor deschise, reprezintă ceva *rațional*, dar numai reducția în sine, nu rezultatele ei. Prin reducție, ... iraționalul nu dispare, ci e înlocuit cu alt irațional (...). În lumea cunoașterii, raționalul nu se juxtapune iraționalului, ca o realitate altei realități. Raționalul înseamnă numai un raport de reductibilitate între iraționale." (Idem, pp. 424,425). Din aceasta, Blaga conchide că "progresul cunoașterii" nu presupune trecerea de la "irațional" la "rațional", ci de la mai multe "iraționale" la un singur "irațional". Iraționalul e "raționalizabil" în sensul unei reducții la mai abstract, sau în sensul "varierii

calitative", dar nu e convertibil în ceva rațional. Or, aceasta capătă la L. Blaga valoare de principiu: **principiul inconvertibilității iraționalului.**

Ca obiect al gândirii, raționalul are-n vedere "modurile raționării" (de pildă, principiul identității), a cărei calitate de a fi "rațional" este de necontestat). Dar, spune Blaga, "noi nu vorbim despre modurile raționării, care sunt desigur raționale, ci despre pozițiile cunoașterii înțelegătoare, despre conținuturile ei ca atare. Aceste <conținuturi> sunt totdeauna iraționale în unul din sensurile pe care le-am înșirat." (Idem, p.427). Raportarea la aceste "conținuturi iraționale" înseamnă raționalizare; raționalul ca raționalizare ! Deci, raționalul apare, pe de o parte, ca obiect al gândirii, al logicii, pe de altă parte, ca raționalizare a iraționalului (una cu rest, cum am subliniat deja).

Admițând o raționalizare posibilă și niciodată un rațional sau o raționalizare absolută, Blaga nu va numi cele două forme ale cunoașterii (paradisiacă și luciferică) drept forme ale cunoașterii raționale, ci va considera că ele țin de "cunoașterea *înțelegătoare*": "Avem de-a face cu acte de <cunoaștere înțelegătoare> numai atunci când, prin actele în chestiune se determină conceptual un ce concret, când se determină conceptual un obiect mai general, fixat deja printr-un concept, când se deschide un mister și se imprimă o variație calitativă acestui mister." (Idem, p.426).

Prin ideea inexistenței "raționalului" – ca obiect al cunoașterii, Blaga se-mpotrivește atât optimismului gnoseologic exagerat, cât și raționalismului apriorist și formalist, atitudinea sa critică vizând, de asemenea, doctrinele raționaliste ce tematizează lumea, cosmosul, ca având structuri "raționale", asemănătoare gândirii, sau doctrinele care consideră că lumea este condusă de o Rațiune, ori de un Spirit absolut. În replică la toate acestea, Blaga propune "un raționalism care știe că nu poate ieși din cercul de vrajă al iraționalului, un raționalism care trage toate consecințele și e gata să accepte uneori rezultate care înseamnă ieșirea din sine a rațiunii. Am numit altă dată această poziție intelectualism ecstatic, dar tot așa ea poate fi numită raționalism ecstatic." (Idem, p.429).

Raționalismul ecstatic nu presupune instalarea în irațional, în "mod definitiv", ci, dimpotrivă, încercarea de a ieși din el cu ajutorul intelectului ecstatic. Astfel că, alături de raționalizările *enstatice* amintite cu referire la cele două moduri de cunoaștere, există și posibilitatea minus-cunoașterii, adică a formulării antinomice a cripticului, fără a-l descifra (raționalizare ecstatică). Nu avem de-a face, deci, cu o atitudine pesimistă (instalarea în irațional), ci cu una tragică, ce presupune încercări reluate la infinit, de descifrare a misterului. Raționalismul ecstatic nu există prin sine; ca și cunoașterea luciferică, ce se baza pe cea paradisiacă, și o completa, și raționalismul ecstatic integrează raționalismul enstatic (încercarea de *înțelegere*, de raționalizare a iraționalului în limitele intelectului uman), lărgind prin aceasta cunoașterea.

În lucrarea *Censura transcendentă*, este pusă problema "locului rațiunii în ontologia censurii", a rațiunii – ca "articulație funcțională a

cunoașterii înțelegătoare", și, de asemenea, se deschide tematizarea "raționalității" și a înțelesurilor pe care filosoful român i le atribuie. *Rațiunea* este "inteligența logic structurată" sau intelectul în funcționalitatea sa – conform normelor logicii clasice. Ea încearcă convertirea misterelor în nonmistere, a necunoscutului în arătat, a iraționalului în raționalizabil. Definind-o așa, Blaga refuză, de fapt, împărțirea kantiană sau hegeliană în intelect și rațiune, considerând că această împărțire "nu privește legile funcționale ale facultăților despre care se vorbește, ci, mai curând, obiectele lor." (Blaga, L., 1983, 497).

Rațiunea, ca articulație funcțională a cunoașterii înțelegătoare, manifestă o constantă tendință de a-și imprima "structura" asupra tuturor conținuturilor cognitive. Dar, cum am mai spus, aceste conținuturi cuprind elemente iraționale, ce se opun convertirii lor "în poziții absolut raționale". Aceasta înseamnă că " <misterul> supus operațiilor de convertire ale cunoașterii înțelegătoare nu se dezghioacă de iraționalitate, ci se deplasează spre alte iraționalități. Dacă misterele existențiale ar fi în ființa lor ultimă <raționalitate>, atunci, prin cunoașterea înțelegătoare s-ar ajunge în adevăr la convertirea lor în <nonmistere>. Analiza amănunțită a cunoașterii înțelegătoare ne-a demonstrat că ... <raționalitatea> nu redă o structură ontologică a misterelor existențiale" (Idem, 499). Deci, misterele existențiale nu pot fi <raționale> în esența lor.

Raționalitatea este rezultatul efortului întreprins de inteligența umană de a pătrunde sensurile ascunse ale fenomenelor. Indiferent de ce căi străbate omul – spune Blaga – raționalitatea împlinită la nivelul cunoașterii paradisiace și luciferice va lăsa totdeauna un rest de cunoscut, un irațional ce nu se lasă pătruns de înțelesul uman. Întrucât misterele depășesc puterea de raționalizare umană, aceasta este fie un simplu postulat subiectiv al cunoașterii înțelegătoare, fie structură exterioară "esenței" misterelor. Lucian Blaga admite că putem înțelege prin raționalitate "ceea ce redă" ca fiind un raport ideal între mistere, "un raport potrivit căruia misterele existențiale devin clasificabile după simetria și congruența lor, sau un raport ideal, potrivit căruia misterele existențiale devin atenuabile în proces indefinit, permanentizabile, sau potențiabile. Raporturile acestea ideale sunt exterioare ființei în sine a misterelor" (Ibidem).

Potrivit "ontologiei censurii", din partea censurii transcendente "se concede cunoașterii înțelegătoare să fie <rațională>. Concesia făcută cunoașterii individuate, din partea centrului censorial, e însă o dovadă peremptorie că <raționalul> nu poate fi decât o structură <disimulatoare>, sau o dovadă că raționalul nu e o structură transcendentă". Tot așa, *"raționalitatea e o structură imprimată cunoașterii individuate în ordinea censurii transcendente"* (Idem, p.500).

Lucian Blaga introduce acum și o distincție între " <raționalitate> ca articulație funcțională a cunoașterii individuate - raționalitate prin care se ajunge în genere la o reducție numerică și calitativă a misterelor existențiale – și <raționalitate> ca postulat sub semnul căruia se așează orgoliul luciferic,

atunci când tinde să substituiască misterelor existențiale poziții absolut <logice>... Pe întâia <raționalitate> se întemeiază funcțional cunoașterea individuată, a doua e o iluzie: iluzia raționalității". (Idem, p.501)

4.2. Raționalitate – Raționalizare. Moduri de raționalizare

La nivelul cunoașterii "disimulate" individuale, rațiunea ca "inteligență logic structurată" – participă în procente diferite la cunoaștere: omul încearcă să-și asimileze conștient, rațional, lumea exterioară și interioară, să și-o explice. Această asimilare rațională a lumii, ce presupune reductibilitatea iraționalului, este "raționalizarea". În lucrarea *Experimentul și spiritul matematic*, Blaga prezintă cele patru *moduri de raționalizare* pe care le cunoaște cultura universală. Raționalizarea *pură*, exclusivă, fundamentată pe principiul identității (eleații, logiciștii moderni); raționalizarea de tipul *identității atenuate*, [Aristotel]; raționalizarea realizată pe *principiul echivalenței* (de tip matematic) și raționalizarea de tip *dialectic*, fundamentată pe principiul *identității contrarii* (Hegel).

Impusă de eleați, raționalizarea *pură*, fundamentată pe principiul identității, "duce, prin natura ei, la o imobilizare a existenței". Dar, în lumea logicii identității. absolut "rațională" poate fi doar o propoziție tautologică. De aceea, Blaga consideră că "principiul identități este în fapt numai *principiul*, de care se călăuzește nu orice <raționalitate>, ci numai raționalitatea ce divorțează de empiric și de alte izvoare de cunoaștere, și care începe să lucreze pe cont propriu și cu un simulacru de obiect" (Blaga, L., 1983, p.679).

Raționalizarea pe linia *identității atenuate*, al cărei specific este dat de principiul "identității" elastice, parțiale, între subiect și predicat, este o raționalizare "descriptivă" și clarificatoare, ce stă la baza științelor ce clasifică și abstractizează concretul empiric. Ea va pătrunde și în știința de tip galileo-newtonian, ca o completare. Acest tip de raționalizare, bazat pe identitate atenuată, se ramifică în identitate *parțială* și identitate *elastică*. "Când se rostește propoziția <omul este mamifer>, avem de-a face cu un raport de <identitate> *parțială* între subiect și predicat, în sensul că conținutul și sfera conceptuală proprii predicatului, fără de-a coincide întocmai, pot fi totuși aduse într-o corespondență relativă, ce permite să subsumăm conceptul circumscris de subiect aceluia circumscris de predicat. Datorită acestui mod de raționalizare se ajunge la organizarea empiriei, dar și a lumii teoretice, în <concepte generice>, tot mai largi (în sus), tot mai înguste (în jos)"(p.679, 680).

Raționalizarea bazată pe identitatea *elastică* dintre subiectul și predicatul unei judecăți exprimă tendința de a anula rigiditatea conceptelor, de a menține noțiunile "în flux", făcând posibilă îmbogățirea conținutului lor. Conceptele își pot astfel asimila predicate străine la început de conținutul lor, dar care se dovedesc apoi părți integrante ale acestui conținut. Astfel, cunoașterea dobândește posibilității de regrupare a elementelor sale constitutive. De pildă, când afirmăm "omul este o ființă capabilă de progres",

tindem la o îmbogățire a conținutului de "om". Acest mod de raționalizare este "un factor dintre cei mai eficienți", în raport cu "empiria" aflată-n permanentă expansiune.

Tipul de raționalitate care se mulează pe calapodul "*egalității*", echivalenței, este propriu, după părerea lui Blaga, științei matematice și domeniilor în care se aplică aceasta, adică științelor de tip galileo-newtonian. El se bazează pe egalitatea cantitativă între concepte care sunt logic eterogene și asigură "constructivitatea" judecăților matematice. (cu referire la aceasta, a se vedea discuția privitoare la rolul matematicii în știința galileo-newtoniană!).

Raționalizarea de tip *dialectic* se bazează pe "identitatea contradictorie" și constituie cea mai concesivă adaptare a raționalității la empirie. Este rațională căutarea identicului sub forme diverse și contradictorii. "Dialectica vrea să împace raționalitatea conceptuală cu o existență-fluviu" – spune Blaga. Deși filosoful român nu împărtășește punctul de vedere hegelian, (pe motiv că sinteza propusă se realizează în planul intuiției și nu în cel logic), aici, în *Experimentul și spiritul matematic* el se arată totuși destul de conciliant cu dialectica hegeliană.

Toate aceste tipuri de raționalizare pot fi cuprinse în ceea ce Blaga numește raționalism enstatic, ele constituindu-se în posibilități de raționalizare la nivelul inteligenței sau intelectului logic, normal. El va adăuga și modul de *raționalizare ecstatică*, în care intelectul iese din limitele sale naturale, încercând să sondeze ascunsul misterelor. Rezultatul este doar o formulare antinomică, postulată și transfigurată, nu și o înțel*egere adecvată.*

4.3. **Raționalitate și stil cultural**

Existența unor tipuri diferite de raționalizare este un argument în favoarea ideii că "gândirea omenească nu se lasă manevrată de postulatul identității". În plus, cele patru moduri de raționalizare intră-n raporturi diferite-ntre ele, "funcție de *perspectiva* din care se face aprecierea lor": anumite epoci au accentuat anumite modalități de manifestare a raționalității, după cum au fost conservatoare, dinamice sau revoluționare. În epocile de conservatorism sunt dominante tipurile de raționalitate fundamentate pe "identitate pură"; în epocile dinamice domină raționalitatea întemeiată pe identitatea atenuată sau a echivalenței matematice, uneori completându-se una pe alta (ca-n secolul al XIX-lea); în epocile de efervescență socială, de prefaceri profunde, domină raționalitatea fundamentată pe identitatea contradictorie (dialectica). A domina nu înseamnă însă și "în exclusivitate". Oricum, "dominația unui mod de raționalizare față de altul este un fapt întru explicarea căruia este cazul să se recurgă și la factorul <stil>. Dar factorul <stil> aduce în istorie o deosebită varietate și dă un profil foarte zigzagat procesului de desfășurare a gândirii umane" (Idem, p.685)

Din cele prezentate până acum reiese că, pentru Lucian Blaga, *raționalitatea* numește, deopotrivă, structura cunoașterii înțelegătoare, rezultatul procesului raționalizării ca și "raportul ideal între mistere", potrivit

căruia se desfăşoară cu sens cunoaşterea, iar *raționalizarea* reprezintă procesul asimilării cognitive a fenomenelor, proces înțeles ca "reducere numerică şi calitativă a iraţionalului". Atât "raționalitatea" cât şi "modurile raționalizării", întrucât sunt prezente într-o "lume" în care cunoaşterea înseamnă şi creaţie, poartă "pecete stilistică". Blaga, cu suficientă documentare istorică, va susține, explicit sau implicit, atât în *Trilogia cunoaşterii* cât şi în *Ştiinţă şi creaţie,* ceea ce el numeşte "o corespondență de stil" între un mod sau altul de raționalizare, un ideal sau altul de raționalitate, pe de-o parte, şi o epocă istorică, pe de altă parte, "corespondență de stil" ce poate fi urmărită pe diverse planuri ale vieții umane. De aceea, ori de câte ori analizează fenomenul ştiinţific, el repetă că stilul determină, printre altele, maniera de a gândi, de a formula, de a folosi conceptele, de a imagina, de a explica, descrie şi ordona diversitatea lumii fenomenele.

Şi pentru Blaga este valabilă susținerea lui Constantin Grecu, cum că "raționalitatea reprezintă o caracteristică a cunoaşterii ştiinţifice determinată de stilul cunoaşterii ştiinţifice" şi aceasta întrucât "stilul este o categorie mai cuprinzătoare, ce desemnează un ansamblu de particularităţi logico-istorice ale cunoaşterii ştiinţifice, o sinteză sui-generis a aspectelor logice, epistemologice, metodologice şi filosofice, pe de o parte, şi a celor istorice, sociologice şi chiar psihologice, pe de altă parte" (Grecu, C., 1983, pp.254,255). Trebuie precizat însă că, pentru Blaga, inclusiv aceste aspecte (logico-metodologice, sociologice, etc.) sunt determinate *cultural* de acele "reflexe ale inconştientului" (orizonturi, accente, atitudini, inițiative formative) scoase la iveală în câmpul conştiinței prin "personanță". În plan ştiinţific, spiritul omenesc, inconştient şi conştient, creează în mod intenționat, raționalizând, dirijat de anumite linii de forță ale unui câmp stilistic. De pildă, Pitagora, cunoscut ca mare matematician al antichităţii, a lucrat cu numere. Dar încadrându-se în viziunea geometrizantă a stilului antic grecesc a dat cifrelor sale aprecieri calitative şi, neavând o viziune cantitativistă, n-a putut frecventa tipul de raţionalizare mulat pe calapodul "egalităţii" (frecventat mai târziu de ştiinţa galileo-newtoniană) şi n-a putut întemeia algebra. De asemenea, explicațiile cu privire la mişcare, or reprezentările omului modern privitoare la lume şi la cunoaşterea ei, "au ca implicat un anumit *orizont*: infinitul, spațiul infinit", şi "un anume *accent* existențial, dinamicul" (*Ştiinţă şi creaţie*), adică presupun factori stilistici determinativi, specifici. Desigur, exemplele pot continua. Oricum, pentru Blaga, realizarea istorică a raționalității, ca şi modificarea modurilor cognitive de asimilare (desigur, rațională) a sensurilor ascunse ale fenomenelor, funcție de anumite coordonate stilistice, sunt de necontestat.

L Blaga şi alte orientări "contemporane" cu privire la raționalitate

Cum am arătat deja, cu privire la rațiune, Blaga se desprinde de influența exercitată şi în vremea sa de *modelul kantian* al separației dintre intelect şi rațiune, înțelegând prin rațiune "intelectul cu legile sale funcționale

redat în întregime propriei sale autonomii". Raportarea critică la acest model kantian se prelungeşte prin distincţia propusă de filosoful român între modurile raţionării ("care sunt, desigur, raţionale") şi "poziţiile cunoaşterii înţelegătoare" – cu conţinuturile ei ca atare, susceptibile de a fi raţional raportate la ele însele sau între ele. Aceste conţinuturi sunt întotdeauna iraţionale. Blaga susţine că, "judecăţile pe care Kant le-a numit <analitice> şi care s-ar părea că reprezintă însăşi raţionalitatea, sunt raţionale numai sub un aspect. Momentele cognitive cu care inevitabil operează aceste judecăţi, implică însă totdeauna iraţionalul. Raţionalul acestor judecăţi consistă în raportarea a două iraţionale" (Blaga, L., 1983, p.427). De asemenea, tot la nivelul desprinderii sale de I.Kant, Blaga va distinge între "raţionalitatea matematicii", ca obiect al gândirii, şi "aplicarea" matematicii în cadrul cunoaşterii, paradisiacă sau luciferică, unde se amestecă totdeauna şi factori iraţionali. Mai mult decât atât, "şi în matematică, ca obiect de gândire, intervin factori iraţionali; să ne gândim bunăoară la factorul <spaţiu>, ca rezervoriu al elementelor geometrice. Mai mult: în *Eonul dogmatic* am semnalat analogia profundă de procedeu ce există între o formulă de minus – cunoaştere şi anume formule paradoxale din matematica înaltă a <mulţimilor> (în legătură cu ideea transfinitului)"(Ibidem). Cum ştim, la Kant, spaţiul şi timpul sunt forme *apriori* ale sensibilităţii care fac posibilă cunoaşterea raţională a obiectelor experienţei. Să adăugăm că, dincolo de această raportare critică la unele înţelesuri kantiene ale raţionalităţii, Blaga apreciază deosebitele semnificaţii ale "problemei legitimităţii raţiunii", aşa cum a pus-o Kant.

În anii în care Lucian Blaga şi-a realizat concepţia sa despre "raţional", "raţionalitate" şi "raţionalizare", în epistemologia şi filosofia ştiinţei se impuneau câteva modele diferite ale raţionalităţii ştiinţei. Avem în vedere, în primul rând, *modelul empirist-logic,* care, metodologic, "conţine implicit trei ipoteze: a) posibilitatea unei distincţii suficient de clare a cunoştinţelor factuale şi a celor nefactuale, ceea ce a luat ulterior forma dihotomiei empiricului şi teoreticului; b)existenţa unei modalităţi sigure de obţinere a cunoştinţelor factuale, ceea ce le transformă pe acestea din urmă într-un fundament absolut sigur al tuturor cunoştinţelor ştiinţifice; c) existenţa unor anumite mijloace logice care să permită constituirea întregului edificiu al ştiinţei pe rezultatele observaţiei şi experimentului(...) O importanţă deosebită o are ultima ipoteză, deoarece tocmai existenţa unor mijloace logice adecvate permite introducerea principului empirismului în metodologie. Baza logică a empirismului a devenit, astfel, logica inductivă care, după părerea reprezentanţilor săi, era singura logică aptă să legitimeze trecerea de la afirmaţii factuale singulare la tezele şi legile generale ale ştiinţei, care formează nucleul oricărei teorii ştiinţifice (...). Ca urmare, raţionalitatea cunoştinţelor ştiinţifice, a ipotezelor şi legilor ştiinţei, este redusă la cantitatea şi evidenţa disponibilă pe care se sprijină aceste cunoştinţe, sau care le confirmă pe acestea din urmă" (Grecu, C., 1983, p 229).

Inductivismul contemporan lui Blaga a formulat, mai ales prin Carnap (*Logical Foundations of Probability*, 1951), un program de raționalizare (logicizare) a procedeului inductiv al științei printr-o logică inductivă, program diferit de vechiul inductivism. Problema inducției se formulează acum în "contextul justificării", fiind vorba, nu de precizarea regulilor pentru formarea ipotezelor, ci de constituirea unui sistem logic în care să se reconstruiască corect regulile acceptării ipotezelor, pe baza unui corp determinat de fapte empirice: prin el, cunoștințele deja dobândite sunt justificate, capătă întemeiere logică.

Lucian Blaga se detașează de un asemenea înțeles al raționalizării, ca logicizare, ca reconstrucție logică a științei în "contextul justificării", și aceasta, în primul rând, datorită apropierii sale mai mult de "realitățile istorice ale științei", de situațiile problematice ale cercetării, de cunoașterea ca descoperire și construcție de teorii noi. În plus, preocuparea de a tematiza în legătură cu limitele "enstatic-logice" ale intelectului l-a ținut și ea la distanță de acest model logic empirist al neopozitivismului. Credem, totuși, că, delimitările blagiene n-au căpătat decât parțial forma unei confruntări frontale cu supozițiile pe care se sprijină modelul empirismului logic asupra raționalității științifice. De fapt, Blaga nu și-a propus să elaboreze sistematic o alternativă strict la acest model, lucru pe care, de altfel, abia Thomas Kuhn îl va realiza.

Ar putea fi amintită aici și poziția antiempiristă a lui Popper. Chiar dacă nu aflăm la Blaga referiri la "raționalitatea critică" a filosofului vienez, o putem înregistra acum doar ca fiind presupusă de contextul teoretic, istoric, în care filosoful român și-a dezvoltat propriile-i idei. Pentru K.Popper, raționalitatea științei nu se mai reduce la fundarea formală a structurii și procedeelor ei, ea însemnând acum "critică rațională". În *Logica cercetării* (1934), vorbind despre rațiune, Popper are-n vedere gândirea supusă legilor formale deductive. De aceea, raționalitatea gândirii științifice este înțeleasă de el ca "decizia asupra unor teorii testabile", prin apel la procedurile logic formale ale gândirii și la experiență, reconstrucția rațională a procesului cunoașterii științifice reducându-se la evidențierea "scheletului logic" al procedurii de testare "în cadrul falsificaționismului". Chiar dacă-n cazul teoriei lui Popper este vorba despre studiul logic al *dezvoltării* cunoașterii ("logica descoperirilor științifice"), despre problemele diacronice ale raționalității științei, totuși, Popper are-n comun cu Carnap credința că filosofia științei trebuie să se limiteze la studiul problemelor logice ale științei. Din interiorul unei asemenea credințe, o teză precum cea specific blagiană, privitoare la raționalitate și raționalizare – ca reducere numerică a iraționalului – nu poate fi cotată decât ca "iraționalistă".

În lucrarea *Experimentul și spiritul matematic*, Lucian Blaga se exprimă și-n legătură cu poziția unui autor francez, E. *Meyerson* , care "a încercat să arate că progresul gândirii umane are ca resort intim tendința de a stabili <identitatea> în <divers>. Idealul călăuzitor al gândirii ar fi acela al <identității>, iar punctul de plecare <diversitatea>." (Blaga, L., 1983, p.682).

Se ştie că, într-o lucrare a sa, *De l'explication dans les sciences* (1927), Meyerson aşeza, faţă în faţă, tendinţa spiritului spre identificare şi realitatea – cu infinita ei varietate, procesul cunoaşterii nefiind altceva decât un compromis continuu între acestea. Tot ceea ce spiritul reuşeşte să identifice intră în sfera raţionalului, iar ceea ce rămâne în afara posibilităţii de identificare a gândirii constituie vastul câmp al iraţionalului. Întrucât explicaţia - ca proces de identificare – nu poate raţionaliza integral natura, apare iraţionalul, ca limită permanentă a explicaţiei. Aşa încât, fiecare ştiinţă se opreşte în faţa unor iraţionali specifici. "Noi ştim unde raţionalitatea completă este imposibilă, adică, unde acordul între raţiunea noastră şi realitatea exterioară încetează; sunt acolo iraţionalii deja descoperiţi. Dar nu ştim – şi nu vom şti niciodată – unde există el, pentru că nu vom putea afirma niciodată că nu vor mai fi iraţionali de adăugat la cei vechi." (cf. Grecu, C., op. cit., p.227).

În aparenţă, avem de-a face cu o concepţie mult apropiată de cea blagiană. Numai că, diferenţele sunt mult mai mari (şi mai multe) decât asemănările dintre cele două perspective (referitor la raporturile raţional – iraţional). După Meyerson, lumea este parţial raţională, parţial iraţională, iar ce se-ntâmplă-n planul cunoaşterii este reflexul acestui lucru. Cum am afirmat în alt loc al acestei lucrări, Blaga respinge un atare punct de vedere. Apoi, chiar în fragmentul identificat în *Experimentul şi spiritul matematic*, L. Blaga contestă intenţia lui Meyerson de-a reduce modurile raţionalizării la raţionalizarea fundamentată pe principiul identităţii. Să amintim, desigur, şi faptul că filosoful român "priveşte" raţionalitatea şi raţionalizarea din perspectiva unor "angajamente" metafizice şi culturale diferite de cele ale gânditorului francez.

Unele referinţe blagiene la *fenomenologia lui E. Husserl* pun în evidenţă "valoarea criticii husserliene a raţionalităţii". Se ştie că problema crizei conceptului de raţionalitate apare pregnant la Husserl, după părerea căruia, ideea tradiţională a raţionalităţii s-ar baza pe presupoziţia falsă că lumea şi raţiunea umană au structuri similare. El a-ncercat să demonstreze faptul că, oricât de fecundă s-a dovedit şi se dovedeşte încă ideea raţionalităţii integrale a existenţei, ea este doar un punct de vedere parţial asupra Totului. De asemenea, pentru Husserl, raţionalitatea ştiinţifică, aşa cum a fost concepută până la el, conţine în propria sa esenţă un iraţional, pentru că raţiunea se recunoaşte ca raţiune numai în ipostaza sa manifestă, denaturată prin manifestare. În plus, pentru Husserl, pentru a cunoaşte, într-adevăr, se cer suspendate adevărul şi validitatea ştiinţifică existentă şi trebuie căutat acel "prealabil" ante-raţional ce face posibilă orice reflexie. Faţă de Husserl, Lucian Blaga nu urmăreşte să întemeieze raţionalizarea într-un asemenea prealabil ante-raţional ("socialitatea intersubiectiv-transcendentală"), nu caută raţionalitatea la punctul de pornire al cunoaşterii, ci în structura acesteia sau la punctul ei de sosire, unde, cum am văzut, rămâne întotdeauna un iraţional, ce nu se lasă pătruns de înţelesul uman

În *spațiul românesc al gândirii filosofice* din perioada interbelică, cu privire la raportul rațional-irațional și la semnificațiile raționalității, s-au exprimat mai ales Mircea Florian și D.D. Roșca, ambii acceptând existența iraționalului, concepțiile lor reprezentând însă noi expresii ale raționalismului: *raționalismul neutral* (M.Florian) și *raționalismul tragic* (D.D.Roșca).

Ca și Blaga, Mircea Florian se detașează critic de raționalismul clasic, în ambele sale sensuri: metafizic ("nu există decât ceea ce este *inteligibil,* <transparent rațiunii>, ceea ce are o rațiune de a fi") și epistemologic ("numai ceea ce emană din principii este inteligibil, iar aceste principii <decurg direct din natura gândirii rațiunii>). Potrivit "raționalismului neutral" pe care-l propune, al cărui obiect este "datul-în genere", adică "tot ce este dat conștiinței omului, tot ce este obiect nemijlocit de conștiință, este sau poate fi determinat, deci transpus în planul logicii" (Florian, M., 1968, p.49), rațiunea este, de fapt, "sinonimă cu spiritul științific", iar raționalitatea reprezintă metoda determinării datului, adică "o mișcare continuă în interiorul unui întreg dat", în vederea "descoperirii articulațiilor, a conexiunii imanente întregului".

Deosebirile între perspectiva blagiană și cea susținută de Mircea Florian asupra raportului dintre rațional și irațional pornesc din semnificația diferită pe care o acordă cei doi "existenței", "cunoașterii" și raportului dintre ontologic și gnoseologic. Pentru M. Florian, existența este datul-în genere, nedeterminat, dar infinit determinabil, situat dincolo de relații precum: real-ideal, obiect-subiect, material-spiritual, acestea nefiind decât specii ale sale. De aceea, "ontologicul primează în raport cu gnoseologicul". De asemenea, existența (și, implicit, cunoașterea) are încrustate în ea opoziții, antiteze și antinomii, al căror "principiu" este identificat prin ceea ce Mircea Florian numește recesivitate. În cazul raportului rațional-irațional, al doilea termen este recesiv (secundar, dar necesar, corelativ cu raționalul). Punctul de plecare al analistului recesivității nu mai este raportul tensionat dintre doi termeni privilegiați: "logicul" și "concretul", ci perspectiva în care se pot raporta cupluri oarecare de termeni polari și dinamici, între care și raționalul și iraționalul.

Pentru Lucian Blaga, existența-i pusă sub semnul misterului, iar raportul dintre ontologic și gnoseologic este "tragic", adică tratat din perspectiva "ontologiei censurii transcendente". De asemenea, în cunoaștere, termenii ultimi în relația aprofundată de Blaga sunt logicul și concretul, raționalizarea presupunând însăși această relație. Desigur, Blaga nu avea cum să se gândească la soluția recesivității (izbânda filosofică târzie a lui Mircea Florian), dar Mircea Florian, care cunoștea *Trilogia cunoașterii*, n-a acceptat deloc să plonjeze în intelectul ecstatic și nici în formele minus-cunoașterii, în legătură cu care L.Blaga identifică un "irațional categoric, neraționalizabil".

În lucrarea *Existența tragică* (1934), D.D.Roșca a exprimat ideea conform căreia "existența este și rațională și irațională, și rezonabilă și absurdă" (D.D.Roșca, 1968, p.77). Cum am subliniat deja, Blaga are-n

vedere iraționalul, exclusiv ca factor epistemologic; singura determinație a existenței este *misterul*, nu raționalul și iraționalul – ca la D.D.Roşca. Referindu-se la semnificația cognitivă, reflexivă, a raționalității și iraționalității, ca și L. Blaga, D. D. Roşca vorbeşte despre o relație dinamică între acestea, în sensul că, în orice "rațională" putem decela o inerentă "irațională", și, invers. De asemenea, ambii adaugă referinței reflexiv-cognitive a celor doi termeni, o referință axiologică (valoare – nonvaloare). Dar, dacă D.D.Roşca admite posibilitatea delimitării clare și nete a "raționalelor" – față de "iraționale", la un moment dat al procesului de raționalizare, Lucian Blaga vorbeşte constant despre o "raționalizare cu rest", și aceasta mai ales pentru că, "în perspectiva censurii transcendente, devine rațional ceea ce este cunoaştere <disimulată>"; în plus, întotdeauna "misterele depăşesc puterea de raționalizare umană".

5.ACTUALITATEA UNOR CONSIDERAȚII BLAGIENE ASUPRA ȘTIINȚEI

Titlul acestui capitol nu trebuie înțeles ca o încercare de modernizare (cu orice chip) a concepției lui Lucian Blaga. De fapt, Blaga nici nu are nevoie de așa ceva. Dorim doar să subliniem faptul că, prin multe din ideile sale, din atitudinile sale metodologice, el se dovedește extrem de actual, recunoscând însă, în același timp, că, după „lecția lui Kant“, unele componente ale sistemului său rămân problematice. Amintim aici doar discursul metafizic din *Diferențialele divine*, care, *tematic*, rămâne înscris în orizontul tradițional al cosmologiei speculative: mai este posibil azi un asemenea demers, „în limitele rațiunii pure“?

Încercăm să surprindem actualitatea unora dintre ideile despre știință ale filosofului român printr-o analiză comparativă (realizată succint), plasând în preajma considerațiilor blagiene unele dintre reprezentările filosofice cu privire la știință, ce-s semnificative pentru filosofia științei secolului XX. Precizăm, de asemenea, că avem în vedere aceste „imagini actuale ale științei“ tot printr-o revenire critică la Kant, care, cum spunea H.Birault, „vine de departe și privește departe“. Cum arată la un moment dat și Ilie Pârvu. „ In *Critica rațiunii pure* , Kant a formulat o teorie a științei ce poate fi considerată drept <punctul de inflexiune> al evoluției istorice a modelelor fundamentale ale structurii și naturii științei.“(Parvu, I., 1982, p.102). Tot așa, Ion Ceapraz, în lucrarea *Empiric și teoretic în cunoașterea științifică,* subliniază că, „Problematica deschisă de Kant în domeniul gnoseologiei, referitoare la tipurile, formele, modalitățile de cunoaștere și instrumentele logice folosite de acestea (...) are, în filosofia actuală a științei, o amplă rezonanță, fiind obiectul unor aprinse dezbateri și controverse în rândul filosofilor, epistemologilor, logicienilor și chiar istoricilor științei“(Ceapraz, I., 1987, p.21).

Epistemologia kantiană a constituit –după cum precizează Ilie Pârvu-momentul de punere sub semnul întrebării a valorii modului categoric-deductiv al științei (de sorginte aristotelică) și de *deschidere* a unui nou *orizont*, ce va conduce în perioada postkantiană la constituirea idealului ipotetico-deductiv modern al științei. Prin modalitatea justificării transcendentale a științei, Kant a “indicat” suspendarea justificării directe a principiilor științei și, totodată, anularea dependenței de natură dintre principii și restul cunoașterii, părăsirea “excelenței” lor. Secolul XX, în filosofia științei, a cultivat și ideea aceasta, că, principiile științei nu se mai justifică prin compararea lor directă cu experiența (ca la Newton), sau prin invocarea unor surse originare de autoritate rațională (intuiția, evidența - ca la Descartes); ele nu mai trebuie “demonstrate” direct, nici empiric, nici metafizic, întemeierea lor rezidând în legătură cu restul cunoașterii, prin rolul pe care-l îndeplinesc în sistemul științei - în calitatea lor de expresie a condițiilor posibilității cunoașterii sistematice. În același timp însă, *apariția* modelului ipotetico-deductiv al științei (la Kant, principiile, de pildă, n-aveau statutul modern de ipoteze) a fost însoțită de detașarea de apriorismul

kantian, o "detaşare" care, şi ea, trebuie privită nuanţat. Este vorba, mai ales, despre o "relativizare" a apriorismului kantian, care, de fapt, începe în filosofia culturii, unde, odată cu Frobenius, Spengler şi Worringer, se observă dependenţa modului de a înţelege (trăi) spaţiul ("sentimentul spaţiului") de specificul fiecărei culturi, cu consecinţa negării unei intuiţii universale a spaţiului. Pe această cale va merge şi Blaga, care va vorbi însă, alături de un "sentiment conştient al spaţiului" (adică de "poziţia conştientă faţă de spaţiu"), şi de un *orizont spaţial al inconştientului*, care formează un dublet cu cel dintâi. Apoi, la fel pentru timp. Ansamblul factorilor inconştienţi formează matricea stilistică, ce modelează creativitatea culturală a unui popor. În acest sens, găsim la Blaga expresii precum: "apriorism stilistic", "apriorism românesc" etc.

O relativizare a semnificaţiei termenului de *a priori* o aflăm azi în aproape orice demers din filosofia ştiinţei care caracterizează drept *apriori* - într-un sens slab, pragmatic al termenului - presupoziţiile cele mai generale, sau intuiţiile filosofice, idealurile explicative sau "criteriile legitimităţii", în calitatea lor de "supoziţii cadru pentru cercetările din ştiinţele particulare".

Cum arată Mircea Flonta, acestea sunt *apriori* într-un dublu sens: a) reprezintă premisele cele mai generale ale cercetării; b) nu pot fi răsturnate pur şi simplu de noile date ale cercetării ştiinţifice şi nu pot fi judecate decât de o instanţă superioară, adică de experienţa dezvoltării istorice a gândirii ştiinţifice. În plus, în calitatea lor de "postulate metodologice şi filosofice comprehensive", ele nu determină doar forma organizării cunoştinţelor, ci şi variante posibile ale soluţiilor la o problemă ştiinţifică sau alta. Nuanţând şi mai mult în legătură cu această relativizare *a apriori*-ului kantian, C. Grecu, în *Philosophical presuppositions of science,* arată că, ideile, idealurile explicative, convingerile şi atitudinile oamenilor de ştiinţă, presupoziţiile de natură ontologică, epistemologică, metodologică, logică, toate acestea au un caracter relativ-*apriori*, în măsura în care preced cronologic sau logic un proces de cunoaştere, dar şi un caracter aposteriori, întrucât se regăsesc în produsele sale finite. Ele sunt, deopotrivă, *analitice*, în sensul că pot fi descoperite prin analiză în conţinutul cunoştinţelor obţinute, cât şi *sintetice*, deoarece, prin aplicarea lor se ajunge la ceva nou, în raport cu cunoştinţele deţinute deja.

Rostită sau "ne-rostită" (M. Heidegger, Tulio di Mauro, etc), influenţa orizontului deschis de epistemologia kantiană se resimte şi-n discursul actual cu privire la infrastructura filosofică a teoriilor ştiinţifice, la raţionalitate, la prezenţa problematicului în cunoaşterea ştiinţifică, or la "experienţa formulării " şi soluţionării de probleme. Să nu uităm că una din principalele contribuţii kantiene la problema cunoaşterii este-n legătură cu *caracterul circular* al demersului cognitiv: în cea mai simplă dintre percepţii intervin funcţii ale intelectului: idee mult acceptată azi. De asemenea, Kant arăta mereu că sinteza intelectuală precede analiza şi că analiza transcendentală este o metodă de cercetare şi nu un proces real. Într-un discurs contemporan ca cel al lui M. Meyer, de pildă, (în analiza făcută "obiectului", "sintezei" şi

"experienței"- la Kant, în *Découverte et justification en science,*) descoperim, de asemenea, actualitatea lui Kant pentru perioada actuală a filosofiei. Să reținem, de asemenea, și cât de fertilă rămâne astăzi deosebirea kantiană dintre sensul "experienței"- ca "ansamblu al senzațiilor"(sens susținut de empirism), pe de o parte, și ca "rezultat al ordonării senzațiilor de către intelect", pe de altă parte. Acestei deosebiri i-a urmat cea dintre "cunoașterea ce începe cu experiența" și "cunoașterea provenită din experiență" (deosebire ce alimentează replicile actuale la empirismul filosofilor pozitiviști, ca și orice discurs despre prealabilul presupozițiilor teoretice în orice cercetare a obiectelor experienței senzoriale). Asupra *prezenței* lui Kant (tacită, ori nu) în discursul și disputele actuale din filosofia științei vom reveni. În continuare, încercăm să surprindem actualitatea unor considerații blagiene, din perspectiva unor probleme și idei prezente-n discursul epistemologic contemporan.

5.1.Infrastructura filosofică a teoriilor științifice: dimensiune fundamentală a perspectivei istorice asupra gândirii științifice

Vorbindu-se despre infrastructura filosofică a teoriilor științifice, de obicei, se au-în vedere acele supoziții filosofice ale cercetării științifice ce fixează anumite condiții –cadru pentru ipotezele științifice specifice, în același timp direcționând cercetarea; aceste supoziții nu sunt întotdeauna formulate explicit și nu sunt supuse controlului experienței. Descoperirea acestei infrastructuri filosofice a teoriilor științifice reprezintă o dimensiune fundamentală a perspectivei istorice asupra gândirii științifice, perspectivă în care, cum am remarcat deja, se încadrează și discursul blagian asupra creației din științele pozitive. Întrucât Blaga are-n vedere o *condiționare culturală* a creației din științele particulare, nereductibilă la elemente de natură filosofico-metafizică, vom urma și-n acest capitol distincția dintre presupozițiile filosofice ale cunoașterii și creației științifice, pe de-o parte, și acele elemente "culturale" prealabile ale cunoașterii, cu un grad mediu de generalitate, acceptate nu din rațiuni analitice sau empirice, ci din motive psiho-socio-culturale, pe de altă parte.

În discuția cu privire la "unitatea formelor culturii", am subliniat interesul lui Blaga pentru "întrepătrunderea strânsă dintre unele reflecții general - filosofice asupra științei și nevoia unei re-considerări în metodologia cercetării", opera blagiană angajând implicit ideea de presupoziție, fie prin intermediul a ceea ce el numește "ideea anticipată", fie (mai târziu) prin apelul la "coordonatele filosofice și metafizice" (la nivelul cărora am identificat ceea ce azi putem numi presupoziții ontologice, epistemologice, logice, axiologice și metodologice ale științei.).

În perioada postbelică. abordările ce vizează infrastructura filosofică a teoriilor științifice au apărut ca alternative la așa-zisa concepție "standard" asupra obiectivității cunoașterii științifice, ce susținea că experiența este singurul judecător al adevărului științific și milita pentru autonomia

judecăţilor ştiinţifice, în raport cu ideile filosofice. S-a spus, în acest sens, că cunoaşterea ştiinţifică se deosebeşte de orice alte întreprinderi teoretice prin controlul obiectiv, intersubiectiv, al ideilor şi că evaluarea obiectivă a ideilor ştiinţifice trebuie pusă în legătură cu *metoda* ştiinţifică, înţeleasă ca ansamblu de condiţii şi cerinţe generale, ce trebuie respectate în orice proces de evaluare. (Acestei perspective îi corespunde "modelul cumulaţionist" al evoluţiei ştiinţei, modelul istoriografic propus în filosofia ştiinţei de către P.Duhem). Întemeierea filosofică a acestei direcţii-standard a fost dată în "reconstrucţiile filosofice ale metodei ştiinţifice, elaborate în cadrul modelului ipotetico-deductiv al ştiinţei teoretice", dintre acestea "cele mai influente fiind cele propuse de *empirismul logic* şi *raţionalismul critic"*. Ambele au pornit de la "supoziţia ca sistemul ştiinţei exacte poate fi redus la componente logice şi empirice, susceptibile de a fi supuse unui control intersubiectiv" (Flonta, M., 1985, pp. 32,33). În aceste condiţii, s-a ajuns la a se spune că ideile ştiinţifice nu se deosebesc de alte idei prin modul în care iau naştere, ci exclusiv, prin modul cum sunt validate. Reichenbach, pentru a sublinia acest lucru, va introduce termenii asupra cărora va insista mai mult Karl Popper: *contextul descoperirii* şi *contextul justificării*

Deşi, pentru a se distanţa de empirismul logic, Karl Popper se va ocupa de problema reconstrucţiei procesului dezvoltării cunoaşterii, el o va face totuşi limitând filosofia ştiinţei la studiul problemelor logice, deci la contextul justificării, intenţionând, de fapt, să reconstruiască patternul logic al procesului de evoluţie a cunoaşterii ştiinţifice şi să determine regulile metodologice a căror aplicare ar favoriza cel mai mult acest proces. În *Logica cercetării* (1934), ceilalţi factori ai cunoaşterii i se par irelevanţi.

Concepţia popperiană se nuanţează şi ea între timp, aşa încât, în Post-scriptum la *<Logica cercetării>(*1959,1982), având ca subtitlu "Mecanica cuantică şi schisma în fizică", filosoful austriac va introduce conceptul de "program metafizic de cercetare", pentru a denumi idei filosofice importante, care, deşi "nefalsificabile", orientează cercetarea ştiinţifică pe căi fructuoase. Este vorba, mai ales, despre ideile cosmologice generale, care influenţează: constituirea idealului explicativ al cercetătorilor, formularea problemelor şi direcţia în care este căutată soluţia acestor probleme. Popper nu spune însă nimic despre condiţiile în care este posibilă detaşarea critică a cercetătorului de "programul metafizic de cercetare". El arată doar că, aceste programe metafizice pot fi descrise în fizica speculativă, sau ca anticipări speculative ale unor teorii testabile. (vezi şi I. Pârvu, în *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală*, antologie de texte, Adnotări, p. 514,515!). Cum se ştie, ideea "programelor de cercetare" va face carieră în a doua parte a secolului XX. A se vedea, de pildă, analiza realizată pe această temă (mai ales cu privire la teoriile semnate de I.Lakatoş şi A. Musgrave) de către N. Perpelea în lucrarea *Corpul comunicării provocat*! (Perpelea, N.,2002, pp.36-48).

O altă problemă apărută în epistemologia popperiană şi care va alimenta (fără voia lui Popper) posibilitatea unei alternative la metodologismul apriorist, va fi cea a "deciziei"- în vederea aplicării

metodologiei; recunoaşterea rolului deciziei în cunoaştere va fi pusă în legătură (în *Noua filosofie a ştiinţei*) cu "stilul gândirii ştiinţifice". Această alternativă (radicală, de data aceasta,) la empirismul logic şi la metodologia popperiană va presupune (vehiculând) şi multe din ideile în legătură cu care tematizase şi Lucian Blaga. *Noua filosofie a ştiinţei* angajează, de fapt, o perspectivă istorică asupra ştiinţei, perspectiva ce fusese declanşată cu două decenii în urmă prin lucrările semnate de Alexandre Koyré.

Alexandre Koyré .

Ca şi L. Blaga, A.Koyré a fost condus în studiile sale istorice de ideea "unităţii gândirii", îndeosebi în formele ei cele mai înalte, în speţă, de ideea unităţii gândirii filosofice şi ştiinţifice. Cum arată Mircea Flonta, "distanţarea mai mult tacită a lui Blaga de ideea autonomiei şi neutralităţii faţă de valori a cunoaşterii pozitive şi de alte teme ale istoriografiei pozitiviste a ştiinţei devine polemică deschisă în opera lui Koyré." (Flonta, M., 1994, p.120).

Cu privire la raportul "ştiinţa antică"- "ştiinţa modernă", Koyré argumentează că nu revoluţia în ştiinţe este cea care a răsturnat şi înlăturat treptat vechea filosofie a naturii (cea aristotelică), ci o revoluţie filosofică, o schimbare a ideilor statornicite asupra naturii şi a ştiinţei naturii. Fizica matematică este fructul târziu al unei schimbări de atitudine metafizică, o schimbare ce n-a fost condiţionată de experienţă, ci, dimpotrivă, a făcut posibilă o nouă experienţă. Această poziţie este exprimată în mai multe lucrări: *Galileo and Platon (*1943*), Études galiléenes(*1939*), Études d'histoire de la pensée scientifique* (1973), *De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifique(*1971*).*

În *Galileo şi Platon* , el scria că, "soluţia problemei astronomice depinde de constituirea unei noi Fizici, iar aceasta, la rândul ei, implică soluţionarea problemei *filosofice* a rolului jucat de matematică în constituirea ştiinţei Naturii."(Koyré, A., 1981, p.179). Pentru Koyré, deci, conţinutul principal al fizicii galileene, ca de altfel şi al sintezei newtoniene, îl reprezintă o filosofie matematică a naturii, având drept părţi constitutive (deşi nu formal integrate) o nouă structură intelectuală, o concepţie metafizică subiacentă şi un nou ideal metodologic. Mai târziu, în *De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques*(1971), el reia această idee, arătând că, "gândirea ştiinţifică n-a fost niciodată în întregime separată de gândirea filosofică, marile revoluţii ştiinţifice au fost întotdeauna determinate de <les boulevérsements> sau schimbări ale concepţiilor filosofice, căci gândirea ştiinţifică - eu vorbesc despre ştiinţele fizice - nu se dezvoltă *in vacuo*, ci se află întotdeauna în interiorul unui cadru de idei, de principii fundamentale, de evidenţe axiomatice care, în mod obişnuit au fost considerate ca aparţinând filosofiei." (Koyré, A., 1971, p 256) Orice experiment - susţine Koyré – se plasează total în cadrul unei cunoaşteri teoretice elaborate şi orice fapt ştiinţific este asimilat cu ajutorul anumitor structuri teoretice la un cadru conceptual care-i preexistă. În acest

sens, el va vorbi despre "influenţa exercitată de substructură"(Idem, p.255), care-i "fundamentul metafizic al teoriei ştiinţifice".

Urmând susţinerile din această lucrare, se poate arăta că "A.Koyré elaborează "in mod sistematic teme ce au fost enunţate şi de Blaga". De pildă, "Koyré susţine că ştiinţa matematică a mişcării a devenit posibilă abia odată ce concepţia aristotelică despre mişcare, ca transformare, a fost înlocuită cu o nouă înţelegere a mişcării, ca stare, pe acelaşi plan cu repausul, iar spaţiul aristotelic, un spaţiu finit, sferic, cu direcţii privilegiate, a fost înlocuit cu <spaţiul infinit, omogen, al geometriei euclidiene>(...). Dintr-o asemenea perspectivă, o perspectivă ce dezvăluie înrădăcinarea culturală a cunoaşterii pozitive, teoria galileeană a mişcării nu ni se va mai înfăţişa drept prima teorie ştiinţifică a mişcării, ci mai degrabă drept o nouă teorie fizică" (Flonta, M., 1994, p.121). Să ne amintim ce spune Blaga în *Ştiinţă şi creaţie* : "Mult timp, prin urmare, mai înainte ca Galilei să dea o definiţie nouă mişcării, ca stare indestructibilă prin sine însăşi, s-au declarat cu puternică eficienţă anumite categorii stilistice ale spiritului european; cu mult înainte de Galilei, aceste categorii, care nu sunt structuri permanente şi universale ale inteligenţei umane, au prilejuit o nouă orientare stiinţifică şi au modelat în felul lor concepţiile cosmologice ale gânditorilor europeni."(Blaga,L., 1996, p.131). Lucian Blaga, ca şi Koyré mai târziu, nuanţează deci teza mutaţiei revoluţionare în istoria ştiinţei, sugerând că nu este vorba, în nici un caz, despre o pură discontinuitate. În lucrarea sa, *De la lumea închisă la universul infinit,* Koyré spunea clar că "Şi revoluţiile au nevoie de timp pentru a se realiza; şi ele au o istorie. Astfel, sferele cereşti care înconjurau lumea şi-i dădeau unitate nu au dispărut dintr-o dată într-o mare explozie: băşica lumii a început prin a se umfla şi extinde înainte de a exploda şi a se pierde în spaţiul în care era cufundată" (Koyré, A., 1997, p.8).

De asemenea, ca şi Blaga, Koyré vorbeşte despre trecerea de la modelul aristotelic al ştiinţei la cel galileo-newtonian ca despre "o mutaţie de la contemplativ la instrumentalizarea ştiinţei". În *Études galiléenes,* Koyré crede că progresele în elaborarea mecanicii cereşti ar fi accelerat, în fapt, dezvoltarea mecanicii terestre şi că, într-un fel, fizica modernă "se naşte în ceruri". Această transformare în mecanica cerească subminează însă concepţia metafizicii tradiţionale, "a cerurilor inteligibile", diferite ontologic, şi încurajează omogenizarea fizică a lumilor. Ca efect al acestei mutaţii, ştiinţa ar trece de la un statut *realist* (în sensul de a furniza descrieri ale lumii, cu o funcţie strict contemplativă) la un statut *instrumental*, ce o subsumează unor obiective omeneşti pragmatice. Acest lucru modifică, s-ar putea spune, nu doar funcţia, ci şi statutul ontologic al explicaţiei ştiinţifice. În urma acestei instrumentalizări a ştiinţei, aparatul ei de investigaţie devine tot mai *experimental.* Caracterul experimental al ştiinţei presupune o interogare metodică asupra naturii, interogare care, la rândul ei, presupune utilizarea unui limbaj specific, cel al matematicii. Să ne amintim că şi Blaga are în vedere această unitate între matematică şi experiment, numai că filosoful român o pune în legătură cu ceea ce el numeşte "suprametodă". Oricum,

precum arată şi Mircea Flonta, "este uimitor să constaţi cum anumite consideraţii istorice, spre care a fost condus Blaga din perspectiva lui <culturală> sunt confirmate, adesea până la detalii, de investigaţii pe care Koyré le desfăşoară cu instrumentele specializate ale istoricului profesionist al ştiinţei" (Flonta, M., 1987, p.260).

Diferenţele ce survin însă între perspectivele semnate de Blaga şi de Koyré sunt şi ele semnificative:

- pentru Blaga, conceptele de "istorie" şi "cultură", "creaţie" şi "cunoaştere" sunt în strânsă legătură cu "mutaţia ontologică" proprie omului - "care se află în orizontul misterului şi pentru revelare". Istoria este însuşi modul ontologic uman desfăşurat în timp şi spaţiu, iar cultura este expresia primă a acestei desfăşurări. De aceea, pentru Blaga, "analiza istorică" a ştiinţei este şi o "analiză culturală", prefacerile din câmpul reprezentărilor de tip ştiinţific depinzând de prefaceri stilistic-culturale şi nu doar de schimbarea unor idei de natură filosofică, aşa cum susţine Koyré. Apoi, pentru acesta din urmă, istoria nu presupune semnificaţia metafizică avută-n vedere de Blaga (unde, istoria şi cultura sunt "originate în principiul ontologic al conservării misterelor");
- Blaga discută despre diferenţele dintre coordonatele stilistice ale antichităţii şi cele specifice lumii moderne, pe care le consideră factori determinanţi ai creaţiei. Dimpotrivă, pentru Koyré, cadrul metafizic cel mai viabil pentru gândirea ştiinţifică ce i-ar fi permis lui Galilei să matematizeze studiul mecanicii ar fi cel al metafizicii platonice (decantat de culorile mistice ale platonismului). Resuscitarea acestui cadru metafizic - concurent în epocă cu cel aristotelic - ar fi stimulat cu cea mai mare eficacitate apariţia fizicii moderne. Deci, coordonatele filosofice noi, moderne, se-mpotrivesc doar celor aristotelice, potrivit lui Koyré (care vorbeşte despre "revanşa lui Platon "), pe când Blaga îl aşează pe Platon în "subordine faţă de categoriile stilistice ale spiritului grec", spirit ce nu frecventa ideea de infinit şi refuza considerarea mişcării ca stare indestructibilă şi drept caracteristică a existenţei autentice;
- În analiza aşa zisei "resurecţii doctrinare a platonismului" din secolele al VI-lea –al VII-lea, Koyré urmează o direcţie *internalistă*, ce exclude din obiectul de interes al istoricului ştiinţei orice conţinuturi noncognitive, extradoctrinare, ce ţin de cadrul mai larg al influenţei din epocă. Or, cum am remarcat deja, Blaga vorbeşte despre unitatea formelor culturii, care presupune şi factori ne-cognitivi În plus, după Koyré, unitatea strânsă între filosofie şi ştiinţă, ce se exprimă şi-n transformările presupuse de fizica galileo-newtoniană, ar conduce şi la o "răsturnare a consideraţiilor tradiţionale legate de prioritatea ontologică a fiinţei şi de preeminenţa valorilor şi a perfecţiunii". Consideraţiile blagiene nu conduc spre o asemenea concluzie, la nici un nivel al expunerii lor.
- **Noua filosofie a ştiinţei. Thomas Kuhn**

Este un fapt cunoscut că elementul cel mai original al concepţiei lui Thomas Kuhn se concentrează în jurul conceptului de *paradigmă* Prin

intermediul acestui concept, şi nu numai, această concepţie reprezintă, în ansamblul ei, o afirmare viguroasă a rolului cadrelor filosofice în evoluţia istorică a cunoaşterii pozitive. Kuhn vorbeşte - în acest sens - despre "paradigme metafizice", sau despre "părţi metafizice ale paradigmelor", care determină, într-o măsură importantă, natura problemelor asupra cărora se concentrează un grup ştiinţific şi criteriile pe baza cărora sunt judecate soluţiile propuse pentru aceste probleme.

Termenul de "paradigmă" este folosit sub mai multe înţelesuri, între care şi următoarele:

- o realizare ştiinţifică exemplară, care constituie un model de cercetare ştiinţifică pentru o comunitate ştiinţifică;
- conţinutul cunoaşterii, în mare parte tacite, pe care oamenii de ştiinţă o împărtăşesc în comun, ceea ce determină un acord al membrilor unei comunităţi ştiinţifice cu privire la structura generală a lumii, problemele pe care cercetătorii trebuie să le rezolve, metodele, instrumentele şi conceptele ce pot fi utilizate (de aceea, termenul de "paradigmă" este deseori folosit pentru a desemna *cadrul* particular în care o comunitate ştiinţifică îşi desfăşoară cercetarea). Din cel puţin aceste două înţelesuri, putem conchide că "paradigma" nu se individualizează doar prin concepţia despre lume pe care o presupune, ci şi prin conceptul de cunoaştere ştiinţifică pe care-l propune; ea presupune, de fapt, unitatea dintre aspectul filosofico - metafizic şi cel metateoretic. Apoi, întrucât paradigmele nu se reduc la teorii despre lume, ci implică şi o viziune despre problemele pe care o teorie trebuie să le rezolve şi despre standardul de excelenţă al teoriilor, paradigmele au şi o dimensiune normativă: ele conţin atât teorii cât şi criterii de evaluare a teoriilor. Se adaugă, desigur, factorii de natură psiho-sociologică ce individualizează comunitatea ştiinţifică în jurul unei paradigme.

Chiar dacă Blaga nu a ajuns la o asemenea articulare a raporturilor dintre coordonatele filosofice şi cele de natură ştiinţifică şi metateoretică, aflăm în discursul său destule consideraţii care pot fi "apropiate" de cele semnate de T.Kuhn. Precum se exprimă Angela Botez, "Blaga expune, deci, cu privire la ştiinţă o concepţie similară modernei teorii paradigmatice asupra dinamicii ştiinţei, fundamentată de cunoscuta şcoală a <Noii filosofii a ştiinţei> (Kuhn, Toulmin , Feyerabend, etc.), o concepţie ce surprinde în limbajul specific filosofiei blagiene probleme esenţiale ale epistemologiei actuale: raportul dintre descripţie şi explicaţie, între dezvoltarea cumulativă şi ne-cumulativă a cunoaşterii ştiinţifice, raportul dintre ştiinţa normală (cumulativă) si ştiinţa extraordinară (revoluţionară), diferenţa dintre problemele şi anomaliile specifice evoluţiei normale a ştiinţei şi problemele şi anomaliile ce provoacă criza distrugătoare de paradigme ştiinţifice" (Botez, A., 1987, p.216-217). Angela Botez întreprinde, de fapt, o lectură a textelor blagiene din perspectiva mai ales a teoriei kuhniene cu privire la problemele mai sus enumerate ("dacă ar fi să traducem cu aproximaţie, în limbaj kuhnian.. ", p 217), găsind că, asemenea lui T.Kuhn, Blaga adaugă cunoaşterii paradisiace ("normală") "o formă specifică a cunoaşterii (ştiinţa

extraordinară) care cuprinde momente precum: criza ocbiectului (anomalii), probleme de înaltă tensiune interioară (anomalii care rezistă), categorii noi - scânduri de salt în criptic (idei teoretice revoluționare), opoziția lor față de materialul fanic (nepotrivirea cu back-ground-ul de fapte științifice acceptate) etc." (Idem, p.217,218). Desigur, considerăm că trebuie precizat faptul că o traducere în exces a discursului blagian în terminologia avută-n vedere de T.Kuhn este periculoasă, inclusiv pentru că îngreuiază specificarea locului discursului blagian în confruntările de idei cu referire la cunoașterea științifică. Mai întâi, nu trebuie uitată perspectiva metafizică (străină lui Kuhn) cu care Blaga își susține abordarea metodologică a cunoașterii și creatiei în științe. Apoi, insistența lui Kuhn pe "conexiunea fundamentală între natura legilor sau conceptelor științifice și contextul social instituțional", această insistență îi este străină filosofului român.

Analiza noastră comparativă vizează acum doar două chestiuni: a) acuza de relativism- acordată de obicei lui Thomas Kuhn și, uneori, și ideilor blagiene cu privire la caracterul ne-cumulativ al unor schimbări în știință; b) ideea de progres în știință.

Cu privire la **relativism** , preluăm o distincție făcută de Mircea Flonta în *Cunoaștere și analiză* (volum omagial): un relativism *pur* , asociat adesea cu iraționalismul, pe de-o parte, și acele variante epistemologice care vorbesc despre "caracterul istoric al infrastructurii gândirii științifice în diferite forme istorice de viață științifică, precum și despre înrădăcinarea culturală a cunoașterii științifice." (Flonta, M., 1998, p.211). În acest al doilea sens, într-adevăr, aflăm și la Blaga și la Kuhn o perspectivă relativistă. Primul sens al relativismului, lui Blaga îi este cu siguranță străin. Desigur, se ridică întrebarea dacă recunoașterea unui "prealabil" al cunoașterii științifice (contextul stilistic) nu antrenează, prin implicație, relativismul și diminuarea importanței științei în cunoaștere. Blaga evită însă asemenea consecințe atunci când sugerează că, "din recunoașterea <prealabilului> nu rezultă, de pildă, că am descoperi în natură legi alternative, în funcție de premisele adoptate"; "există legi ale naturii, imanente și necesare, dar la sesizarea lor ajungem adoptând o anumită angajare, în legătură cu o anumită acțiune asupra naturii" (Marga, A., 1987, p.3000). Iar angajarea aceasta este condiționată filosofic și cultural. Apoi, prealabilul nu este arbitrar sau convențional, chiar dacă nu este înscris în ordinea necesară a naturii exterioare; el ține de reproducerea culturală a vieții de către om, o "reproducere" în care sunt angajate mai multe feluri de cunoștințe, întrucât sunt propuse mai multe angajări.

"Relativismul" lui T.Kuhn trebuie pus și el sub semnul unei distincții. Se știe că "revoluția kuhniană" în filosofia științei a avut două efecte opuse. În primul rând, noua accentuare asupra *practicii științei* – ca bază adecvată pentru filosofia științei - a condus la o mai mare apreciere a rolului jucat de construcțiile teoretice în cercetarea propriu-zisă. Aceasta a însemnat o replică la încercările restrictive ale pozitivismului logic de a "reduce" termenii teoretici la limbajul mai sigur al observației. "Abandonarea acestui program

neopozitivist s-a datorat, nu atât eşecului tehnicilor de reducere, cât, mai mult, înţelegerii că termenii teoretici au de jucat un rol distinct şi indispensabil în ştiinţă. De la această înţelegere nu mai rămăsese decât un singur pas de făcut până la înţelegerea faptului că aceşti termeni poartă cu ei o ontologie, deşi una incompletă. Realismul părea să fie restabilit"(Ernan McMullin, 1984, p.9). Cu alte cuvinte, prin acest prim efect, T. Kuhn deschidea nu spre relativism, ci spre un anumit tip de realism epistemologic. În cazul lui L. Blaga, "ontologia" presupusă de termenii teoretici , de "ideea anticipată", era argumentul principal ce susţinea realismul său metafizic cu care întâmpina şi ştiinţele particulare.

Al doilea efect al "revoluţiei kuhniene": atenţia filosofiei ştiinţei s-a centrat pe ideea de "schimbare ştiinţifică", mai degrabă decât pe tema tradiţională a întemeierii, şi astfel, instabilitatea conceptelor ştiinţifice a devenit o problemă ce susţinea "relativismul pur". La T.Kuhn, un argument în favoarea "incomensurabilităţii paradigmelor" era chiar "incomensurabilitatea limbajelor"(în sensul că limbajul unei paradigme nu este nici măcar parţial traductibil în limbajul altei paradigme). În scrieri ulterioare lucrării *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Kuhn va reveni la această problemă, spre a depăşi acest "relativism pur". Cât despre Blaga, "schimbarea ştiinţifică" este abordată de el şi din perspectiva metafizică a problemei întemeierii, ceea ce, de asemenea, îl apără de "acuza de relativism".

Problema **dinamicii şi progresului în ştiinţe**:

În lucrarea *Structura revoluţiilor ştiinţifice,* există o tensiune între teza incomensurabilităţii şi ideea că dezvoltarea ştiinţei constituie un progres: dacă paradigmele care se succed în istoria ştiinţei nu pot fi comparate, în ce sens putem susţine că paradigmele noi sunt superioare celor vechi? Dacă nu există criterii neutre de evaluare a paradigmelor, atunci toate paradigmele produc, în egală măsură, cunoaştere ştiinţifică şi nu se poate vorbi despre progres în ştiinţe. În ultimul capitol al lucrării amintite, capitol numit "Progres prin revoluţii", Kuhn afirmă totuşi explicit că ştiinţa este o întreprindere capabilă de progres, în sensul unei înţelegeri mai detaliate şi mai adânci a naturii, datorită unor instrumente mai bune de "rezolvare a *puzzles*.-urilor". În acest "sens" el va spune :"Teoriile ştiinţifice ulterioare sunt mai bune decât cele anterioare în a rezolva *puzzles* în mediile adesea cu totul diferite la care sunt aplicate.(...). Nu mă îndoiesc, de pildă, că mecanica lui Newton o depăşeşte pe cea a lui Aristotel, că cea a lui Einstein o depăşeşte pe cea a lui Newton.(..). Dar nu pot vedea în succesiunea lor nici o direcţie concretă de dezvoltare ontologică" (Kuhn, T., 1976, pp.251-252). Întrucât rezolvarea problemelor propuse este ţinta definitorie a cercetării ştiinţifice, un criteriu al progresului ar fi "creşterea capacităţii cercetării ştiinţifice de a rezolva probleme" Dar aceasta-i mai mult o interpretare a afirmaţiilor lui Kuhn, o interpretare oferită cu sensul de-a înlătura acuza de relativism (Jack Meiland) Ionel Nariţa, într-o altă interpretare, arată că, deşi pentru Kuhn "unitatea unei discipline trece dincolo de prăpastia dintre paradigme", în

acest sens Kuhn folosind "conceptul de *matrice disciplinară*", totuşi, "Kuhn nu elaborează criterii clare, cuantificabile pentru progresul ştiinţei" (Nariţa, I., 1997, p.112).

Vorbind despre "capacitatea de a rezolva probleme" -în calitate de criteriu al progresului-, Anabella Zagura, într-un studiu, "Revoluţiile ştiinţifice şi relativitatea cunoaşterii la Thomas Kuhn" (în *Krisis*, 1999), distinge între "progresul pe termen lung" şi "progresul pe termen scurt". În primul caz, criteriul amintit este funcţionabil: ultimele paradigme din istoria ştiinţei sunt superioare (cea einsteiniană în raport cu cea aristotelică). Dimpotrivă, pe termen scurt, nu se poate alege între paradigme rivale, fie şi pentru motivul că paradigma nouă se află în stadiul incipient al dezvoltării sale, stadiu în care nu poate fi evaluată capacitatea sa de a rezolva probleme. De aceea, e de susţinut un aşa numit "relativism pe termen scurt"- privitor la cunoaşterea ştiinţifică- ce presupune o provocare făcută de Kuhn modelului pozitivist asupra dezvoltării ştiinţei - ca progres cumulativ, continuu, în cunoaştere.

Ca şi la Kuhn, în "ştiinţa normală", la Blaga vorbim despre progres în cadrul cunoaşterii paradisiace ("un vădit progres de acumulare a cunoştinţelor şi în punerea problemelor"), desigur, fiind vorba despre "un progres ţinut la nivelul posibilităţilor de cunoaştere proprii omului". Dar, "în succesiunea istorică a teoriilor ştiinţifice", întrucât această succesiune este determinată de prefaceri stilistice, "nu putem vorbi despre un progres liniar cert". Ca şi-n cazul referinţelor la teoria kuhniană, prin interpretare, se poate afla la Blaga un criteriu al progresului, exterior "cosmoidelor" culturale determinate stilistic: capacitatea de a domina natura.

Vorbind despre incomensurabilitatea şi intraductibilitatea limbajelor unor paradigme diferite, T.Kuhn spune că aceasta se datorează şi "schemelor conceptuale" inerente fiecărei paradigme. El concepe "schema conceptuală" drept "un mod particular de operare a unui modul mental, care este precondiţie a formării opiniilor, un mod care în acelaşi timp furnizează şi limitează setul de opinii pe care le putem concepe"(*The Road Since Structure,*P.S.A., 1990, vol.2, p.5,cf.A.Zagura.*Krisis*, 1999, p.112). Aceste scheme conceptuale sunt, ca si categoriile kantiene, pre-condiţii ale experienţei posibile. Însă ele se schimbă în trecerea de la o comunitate ştiinţifică la alta. Chiar dacă nu implică o schimbare a concepţiei noastre despre cunoaştere, revoluţiile ştiinţifice nu presupun doar o rectificare a mulţimii opiniilor noastre despre lume, ci, mai ales, o modificare la nivelul mai adânc al acelor structuri ale gândirii, care determină modul nostru de a concepe lumea. În cazul lui Blaga, care recunoaşte valabilitatea - în actele cunoaşterii - categoriilor kantiene ale inteligenţei, vorbim despre o schimbare a angajării acestor categorii în acte concrete de cunoaştere şi creaţie, funcţie de schimbarea unor cadre stilistice. Chiar şi prin această schimbare, aceste "structuri cognitive", "scheme conceptuale", îşi menţin rolul de pre-condiţii ale experienţei. Desigur, paralela metodologică între imaginile despre ştiinţă

ale celor doi autori ar putea continua, dar aceasta n-ar folosi prea mult economiei acestei lucrări.

Un alt autor, **Stephen Toulmin** , introduce expresia *–ideal de ordine naturală-*, pentru a desemna reprezentări standard asupra naturii, împărtăşite în comun de grupul de cercetători ce lucrează într-un domeniu. Aceste reprezentări constituie *modele de inteligibilitate*, care funcţionează ca moduri de a privi şi structura situaţiile ce survin în natură. Conceptele şi teoriile ştiinţifice nu decurg pur şi simplu din fapte, ci dintr-un anumit mod de a considera faptele, în lumina unor idealuri de ordine naturală, ce se pot schimba, dar mult mai încet decât teoriile ştiinţifice. Toulmin vorbeşte şi despre "schimbarea valorii ideilor" (iar noi ne amintim de "variaţia funcţională a ideilor " la Blaga), dar funcţie de "contexte complexe, teoretic şi instituţional", şi nu funcţie de modificări de natură stilistică - ca la Blaga.

Să amintim şi faptul că Toulmin încearcă să depăşească, deopotrivă, logicismul şi istorismul-relativist, în analiza ştiinţei el identificând "idealurile de ordine naturală" cu "patternurile generale de raţionalitate", acestea putând fi derivate din analiza sistematică a întregii evoluţii anterioare a disciplinelor ştiintifice, care să permită "compararea transistorică a unor concepte, judecăţi şi credinţe acceptate în diferite culturi şi epoci." (cf. Pârvu, I., 1998, p.79). Deşi , în alt context teoretic şi plasat sub incidenţa unor consideraţii "de sistem", discursul lui L. Blaga din *Experimentul şi spiritul matematic* , cu privire la raportul logic-istoric şi la relativitate şi raţionalizare, se deschide, de asemenea, spre o abordare integrativă de tipul celei susţinute de Toulmin. Ca şi Lucian Blaga, Toulmin nu vrea pur şi simplu să înlocuiască analiza formală a ştiinţei cu istoriografia ei: ceea ce ne propun cei doi gânditori înseamnă o re-gândire istorică (la Blaga, istoric-culturală) a metodologiei ştiinţei. În plus, ceea ce la Blaga este mai mult sugerat, Toulmin abordează în chip sistematic: re-gândirea naturii întreprinderii cunoaşterii în perspectiva conjugată a planurilor structural-logic, dinamic şi aplicativ ale ştiinţei. Pe această bază, Toulmin ne propune şi re-gândirea obiectivelor fundamentale, a structurii, evoluţiei şi raţionalităţii ştiinţei, în termenii istoricităţii idealurilor şi metodelor ştiinţei.

O poziţie nu foarte apropiată de a lui Toulmin o exprimă **Larry Laudan**, care, pentru a evidenţia infrastructura cultural-filosofică a teoriilor ştiinţifice, a propus conceptul de "*tradiţie de cercetare*", înţeles drept "o mulţime de supoziţii generale despre entităţile şi procesele dintr-un domeniu de studiu şi cu privire la metodele adecvate ce trebuie să fie utilizate pentru cercetarea problemelor şi construcţia teoriilor în acest domeniu". O teorie ştiinţifică specifică trebuie să explice faptele domeniului în termenii "tradiţiei de cercetare" şi în acord cu normele ei metodologice fundamentale. Aceste "tradiţii de cercetare" au, deopotrivă, un rol constrângător asupra condiţiilor de folosire a conceptelor şi teoriilor ce pot fi dezvoltate în cadrul lor, dar şi un rol euristic, sugerând formularea unor noi concepte şi teorii ştiinţifice, precum şi transformarea teoriilor existente în sensul capacităţii de rezolvare a

problemelor. Faţă de teoriile ştiinţifice, "tradiţiile de cercetare" nu au funcţii explicative şi predictive şi nu sunt testabile.

Dacă Lucian Blaga abordează ştiinţa sub semnul realismului metafizic pe care-l mărturiseşte sistemul său filosofic, L. Laudan este renumit pentru critica sa făcută deopotrivă realismului metafizic şi realismului ştiinţific, el negând statutul ontologic al entităţilor teoretice ale ştiinţei-în genere şi pronunţându-se pentru relativism: "Scopurile şi credinţele oamenilor de ştiinţă variază de la o persoană la alta, funcţie de epocă; dacă scopurile oamenilor de ştiinţă s-au modificat de-a lungul timpului, nu ne putem aştepta ca metodele noastre să poată stabili raţionalitatea sau iraţionalitatea lor (a scopurilor). Cei din trecut au avut convingeri şi scopuri diferite de ale noastre(...). Mecanica newtoniană încalcă regulile metodologiei popperiene." (L.Laudan, 1996,1, pp.200,201).

Un mod original de a argumenta rolul istoriei pentru ştiinţa şi metodologia contemporană îl întâlnim în lucrările lui **Paul Feyerabend.** El polemizează cu metodologiile aprioriste, care au abordat problema ştiinţei aproape întotdeauna ne istoric, neglijând faptul că ştiinţa reprezintă un "*proces istoric* complex şi extrem de neomogen, conţinând anticipări vagi şi incoerente ale unor ideologii viitoare, alături de sisteme teoretice înalt sofisticate şi forme de gândire vechi şi pietrificate" (Feyerabend, P., 1981, p.317). Apelul la istorie este esenţial "pluralismului" teoretic şi metodologic al "viziunilor metafizice" propus de Feyerabend în vederea îmbogăţirii conţinutului empiric al teoriilor. În acest scop, sunt necesare noi alternative la ipoteza existentă; ele vor spori faptele relevante acesteia, deoarece, în general, faptele ce aparţin conţinutului empiric al unei teorii nu sunt disponibile în afara alternativei. Pe de altă parte, teoriile trebuie comparate şi evaluate prin raportare la alte teorii. Asemenea alternative necesare testării şi perfecţionării unei teorii actuale pot fi luate foarte bine din trecut, din istoria ştiinţei; "progresul a fost adesea realizat printr-o critică din trecut"- spune acest autor.

Ca şi T.Kuhn, P. Feyerabend a susţinut ideea incomensurabilităţii, el vizând teoriile diferite, şi pe cea potrivit căreia dinamica ştiinţei nu poate fi înţeleasă decât cu metode psihologice, istorice şi sociologice. Numai că, respingând orice gen de logică a ştiinţei şi promovând "anarhismul metodologic", ca şi ideea unei revoluţii ştiinţifice permanente, Feyerabend ajunge la "relativismul pur".(Ian Hacking, în *Entre science et réalité. la construction sociale de quoi?* îl numeşte "<l`anarchiste flamboyant>, mai construcţionist decât sobrul revoluţionar T.Kuhn"). Aceasta-l plasează, pentru noi, la distanţă şi de Kuhn şi de Blaga. În raport cu filosoful român, Feyerabend susţine punctul de vedere extremist, că filosofia sistematică a ştiinţei nu poate aduce nici o, contribuţie la înţelegerea ştiinţei reale şi a istoriei ei. Or, Blaga nu neglijează (ci, dimpotrivă,) valenţele caracterului sistematic al reprezentărilor despre ştiinţă, specifice filosofiei analitice, el vrând doar să surprindă, în spirit critic, ceea ce numeşte "limitele perspectivei pozitiviste asupra cunoaşterii".

Dincolo de asemenea diferențe, aflăm la Feyerabend mai multe formulări în preajma cărora pot fi situate unele considerații blagiene. În primul rând, ca și Blaga, Feyerabend a evidențiat rolul prealabilului, al unor idei anticipate în cadrul observației. El pleacă de la ideea abolirii distincției dintre "contextul descoperirii" și "contextul justificării", dintre "puterea" termenilor de observație și cea a termenilor teoretici. Căci, "nici una dintre aceste distincții nu joacă vreun rol în practica științifică și orice tentativă de a le impune poate avea consecințe dezastruoase." (Fexerabend, P., 1979, p.180). Va ajunge apoi să afirme că "experiența răsare în același timp cu supozițiile teoretice, nu înaintea lor; iar o experiență fără teorie este tot atât de incomprehensibilă ca și o teorie fără experiență" (idem, p.184). Aceasta ne amintește de discursul blagian din *Cultură și cunoștință* , unde, am putea spune acum, "experiența răsare în același timp cu ideea anticipată", care, în același timp, "funcționează" ca intermediar între faptele de experiență și explicația teoretică a acestor fapte. Feyerabend mai spune și că "Distincția dintre observație și teorie este încă menținută și rămâne apărată de aproape toți filosofii științei. Dar la ce conduce ea? Trebuie abandonată această ultimă <indicație> a dogmatismului în știință!" (Idem, p.185) Cum ne apare Blaga din perspectiva acestei formulări "extremiste"? Trebuie spus mai întâi că Blaga nu neglijează diferențele dintre aspectele teoretice și cele "sensibile" ale cunoașterii științifice. În același timp însă, când, în *Cunoașterea luciferică*, va vorbi despre "observația dirijată", el va avea în vedere și o oarecare detașare față de tratarea tradițională a acestei distincții. Potrivit opiniilor "în circulație", spune Blaga, construcțiile teoretice au adesea menirea de-a pătrunde în regiuni refuzate observației, ținând locul acestora. Cunoașterii de tip luciferic însă, îi este proprie mai ales situația inversă: "observația dirijată de o idee" (anticipată, teorică,) poate să țină locul unei teorii; ea "duce în adevăr la rezultate care au aceeași semnificație ca și o <teorie> în cadrul cunoașterii în genere: adică semnificație de variere calitativă a unui mister deschis. Observația dirijată obține acest neașteptat rezultat prin aceea că, făcând parte din cunoașterea luciferică, participă la toate posibilitățile inerente acesteia"(Blaga, L., 1983, p.372). Să reținem însă că, pentru Blaga, aceasta nu-nseamnă că tipul "luciferic" de cunoaștere este reductibil la observația dirijată; este vorba doar despre o "capacitate" în plus, conferită observației prin folosirea ideii teorice (anticipate) -ca punte de salt în cripticul unui mister deschis.

Lucian Blaga a avut de timpuriu ideea unității formelor culturii, iar Feyerabend tematizează și el (peste o jumătate de secol) în legătură cu "unitatea dintre știință și mit"; în plus, "viziunile metafizice" de care vorbește la un moment dat sunt, într-un fel, ca și la Blaga, "mitosofii": "Știința este mult mai aproape de mit decât au crezut filosofii științei de până acum" (Idem, p.332). În plus, istoria demonstrează că "a ataca ideile științifice fundamentale provoacă reacții de tabu, care nu sunt mai slabe decât acelea ale societăților primitive" (Idem. p.336). Desigur, Feyerabend nu discută cu privire la ce anume întemeiază unitatea dintre mit (și el considerat modalitate

de cunoaştere) şi ştiinţă (ceea ce Blaga încercase), discursul său cu referire la asemănările dintre ele având mai degrabă un caracter sociologic. Oricum, toate deosebirile dintre consideraţiile acestor doi autori sunt în legătură mai ales cu felurile diferite de a-nţelege, în ultimă instanţă, filosofia: Blaga este un gânditor de factură clasică, adept al realismului metafizic şi al valorilor raţionalismului; P.Feyerabend este unul dintre susţinătorii relativismului aşa-zis postmodern, pentru care, "a spune că nu există cunoaştere în afara ştiinţei, înseamnă a povesti despre zâne."(Idem, p.346).

Din cele surprinse până acum, se poate conchide că multe din consideraţiile blagiene (susţinute prin "analiza culturală" şi "analiza istorică") cu privire la infrastructura filosofică a teoriilor ştiinţifice, la imperativele şi idealurile explicative, după care se conduc spontan cercetătorii atunci când formulează, triază sau evaluează ipoteze explicative, sau cu privire la dinamica ştiinţei, "îşi pot dovedi" actualitatea.

5.2. Abordarea culturală a cunoaşterii şi creaţiei. Analiza tematică

Dacă istoria ştiinţei a reuşit să-şi dovedească deja relevanţa pentru abordările epistemologice şi să capete chiar un loc de invidiat în sfera temelor de meditaţie filosofică, posibilitatea unui aport substanţial al filosofiei culturii, al antropologiei filosofice în procesul gnoseologiei, a început să fie luată în atenţie destul de firav şi abia în ultimele decenii. De aceea, Angela Botez este îndreptăţită să spună că, "În această direcţie, Blaga poate fi considerat un precursor. El a observat de timpuriu sincretismul formelor culturii, etalat în epoca noastră după o perioadă îndelungată de eforturi autonomizatoare, şi a supus cercetării zonele ce aparţin atât filosofiei culturii, cât şi filosofiei ştiinţei.(...). Elaborată la intersecţia intereselor filosofiei culturii cu cele ale istoriei şi filosofiei ştiinţei, cu alte discipline precum psihologia, antropologia, axiologia, semiotica, concepţia lui Lucian Blaga despre câmpul stilistic corespunde orientărilor actuale care nu acceptă empirismul şi cred în existenţa unor matrici subconştiente, care orientează spiritul şi care sunt structuri apriorice ce se transmit genetic (vezi Chomski)." (A.Botez, 1996, pp.261-262).

Noam Chomsky propune un punct de vedere cvasi-transcendental în teoria limbajului, al cărui obiectiv constă nu doar în explicarea structurii anumitor limbaje sau în construirea unei teorii sistematice a limbii, ci, mai ales, în explicarea însuşirii limbajului de către oameni, în sublinierea a ceea ce el numeşte "utilizarea creativă a limbajului". Chomsky susţine, de fapt, că o stare mentală iniţială, cu un anume program genetic, determină în mare liniile generale ale cunoaşterii şi limbajului. Ea are reguli şi reprezentări care constituie "competenţa gramaticală" înnăscută a omului, pusă în funcţiune de o "competenţă gramaticală" educată. Aceste structuri, reguli, reprezentări, ce-s subiacente "actelor de vorbire", sunt "uniforme pentru limbaje diferite şi pentru indivizi diferiţi ce vorbesc acelaşi limbaj, fiind în acest sens

invariante, în raport cu inteligențele și experiențele particulare." (N.Chomsky, "Recent Contributions to the Study of Innate Ideas", p-125, în Pârvu, I., 1998. p.27) Acest caracter universal al structurii lingvistice nu poate permite explicarea competenței lingvistice ca o "generalizare" din experiență, fiind presupusă, de fapt, o serie de "principii *a priori* care determină cum și în ce formă o asemenea cunoaștere este însușită" (Ibidem).

Chomsky crede, de asemenea, în existența unor structuri mentale care favorizează capacitatea umană de a elabora anumite teorii și interpretări pe baze empirice și propune înțelegerea procesului creativității pe baza unor facultăți cognitive înnăscute. Genurile literare, formele artistice fixe, tipurile de sunete care apar omului ca armonice se deosebesc de alte modalități artistice posibile, dar ne-acceptate în virtutea acelorași facultăți. Or, cum am subliniat deja, și Blaga observase existența unui asemenea nivel de modelare constructivă în arte, știință, religie, care nu-și află determinarea în experiența practică și nici nu se modifică pe baza proceselor de învățare.

Pentru a sublinia prezența *unor* asemănări între considerațiile celor doi gânditori, N.Chomsky și L.Blaga, Ioan Biriș realizează o "paralelă metodologică" instructivă și fertilă pentru cercetări ulterioare, în care sunt invocate următoarele:

- și "matricea stilistică" blagiană și "gramatica universală"(Chomsky) au caracter *a priori*;
- categoriile inconștientului, ca și universaliile gramaticii universale, sunt tratate drept *condiții de posibilitate* pentru plăsmuirile culturale și, respectiv, pentru gramaticile particulare;
- categoriile stilistice, ca și "universaliile" lui Chomsky, sunt *substrat* pentru culturi și, respectiv, pentru regulile ce ghidează funcționarea diferitelor gramatici;
- atât universaliile gramaticii generative, cât și categoriile inconștientului îndeplinesc *rolul metodologic* de *cadru* pentru creațiile din gramaticile particulare, sau pentru plăsmuiri în cultură;
- nici "câmpul cultural-stilistic" și nici "nucleul fix înnăscut" nu rămân simple cadre, substraturi sau infrastructuri concepute substanțial, pentru creațiile culturale, or pentru gramaticile particulare, ci funcționează în calitate de complexe determinate de factori generativi, creatori de cultură și limbaj;
- funcția integratoare: "cosmoidul" blagian nu doar generează cultură, ci și integrează în cultură. Tot așa, "patternul lingvistic din teoria lui Chomsky nu-și reduce funcționalitatea la generarea de gramatici particulare, ci, simultan, prin conferirea regulilor și condițiilor de posibilitate pentru particulare, determină și interpretarea acestora din urmă, integrarea lor" (Biris, I , 1993, p 553-554)

Desigur, nici în acest caz nu trebuie neglijate elementele ce diferențiază cele două concepții: de la obiectul propriu-zis al cercetării (să nu

uităm că nu aflăm la Blaga o "teorie a limbajului şi a învăţării", iar reflecţiile sale din *Aspecte antropologice* cu privire la deosebirea dintre dezvoltarea organismului şi dezvoltarea mintală sunt diferite de "nativismul" lui Chomsky) până la modalităţile abordării acestuia.

Între autorii care în ultimele decenii au adus în discuţie rolul unor matrici a *priori* ce condiţionează cultural creaţia se numără şi **Gilbert Durand,** mai ales prin lucrarea sa *Structurile antropologice ale imaginarului.* Aici, Durand afirmă că, "în spatele filierelor explicative ale oricărei antropologii, şi a psihanalizelor şi structuralismelor la modă, există constante formative şi informative absolut eterogene, ireductibile, recurente de-a pururi în raport cu <diferenţele> de timp, de momente istorice sau existenţiale"(Durand, G., 1998, p.11). Despre acestea, spune autorul, au vorbit între timp , Gerald Holton, Gaston Bachelard, Jean Piaget, René Thom, Chomsky sau David Bohm etc. "Dacă pentru Chomsky există o <gramatică generativă> şi un soi de infrastructură creaţionistă a limbajului, dacă pentru Lupasco o întreagă structură profundă e un sistem <material> de forţe în tensiune, pentru noi, structura fundamentală, <arhetipică>, n-a încetat o clipă să ţină seama de materialele axiomatice- deci de <forţele>- Imaginarului. În spatele formelor structurate, care sunt nişte structuri secătuite sau epuizate, transpar fundamental structurile profunde, care sunt, aşa cum Bachelard sau Jung ştiau deja, nişte arhetipuri dinamice, nişte <subiecte> creatoare. (..). Jung îşi dă bine seama deopotrivă că orice gândire se sprijină pe imagini generale, arhetipurile, <scheme sau potenţialităţi funcţionale>, care modelează inconştient gândirea. Piaget, în toată partea a treia a unei lungi lucrări, demonstrează, pe temeiul unor demonstraţii concrete, <coerenţa funcţională> a gândirii simbolice şi a sensului conceptual, afirmând prin aceasta unitatea şi solidaritatea tuturor formelor reprezentării.(...). În sfârşit, Bachelard îşi întemeiază concepţia generală despre simbolismul imaginar pe două intuiţii, pe care ni le vom însuşi: imaginaţia e dinamism organizator, şi acest dinamism organizator e un factor de omogenitate în reprezentare"(G.Durand, 1998, pp.16,17,28).

Cum arată Cornel Mihai Ionescu, Durand, adoptând unele principii ale epistemologiei şi <fenomenologiei imaginii> din gândirea lui Bachelard, "afirmă că <simbolul> nu aparţine domeniului sociologiei", ci unei semantici speciale, "care garantează <anterioritatea> deopotrivă cronologică şi ontologică a simbolismului asupra oricărei semnificaţii audio-vizuale...Tocmai acest mare semantism al imaginarului reprezintă matricea originară din care se desfăşoară orice gândire raţionalizantă şi cortegiul ei semiologic"(Ionescu, C.M., 1998, p.437). În aceste condiţii, ştiinţa reprezintă una din dimensiunile sub care se desfăşoară simbolul, căci, nemaifiind de natură lingvistică, simbolul nu se mai desfăşoară într-o singură dimensiune, iar gândirea, în ansamblul ei. este inclusă în dimensiunea simbolică

Regăsim în afirmaţiile de mai sus similitudini cu unele consideraţii semnate de Blaga în *Trilogia culturii.* De asemenea, constatăm că "simbolul" lui G.Durand seamănă oarecum cu "metafora revelatorie" blagiană:

"imaginea simbolică este *transfigurarea* reprezentării concrete printr-un sens pentru totdeauna abstract. Simbolul este, aşadar, o reprezentare care face să *apară* un sens secret, este epifania unui mister.(...). Virtutea esenţială a simbolului constă în a asigura în sânul misterului personal prezenţa însăşi a transcendenţei" (cf. Ionescu, C.M., pp.442,443). În acelaşi timp, ca şi Blaga, Durand înţelege prin metaforă "ceea ce îngăduie luminarea unui anumit demers al unei ştiinţe umane prin cutare alt demers al altei ştiinţe."(op.cit, p.19).

Sunt şi multe aspecte prin intermediul cărora, considerăm, perspectivele celor doi autori se despart. Acum ne referim doar la două dintre ele. Mai întâi, dacă Blaga şi-a precizat constant ruptura sa de gândirea teologică, religioasă, discursul lui Durand mărturiseşte constant o viziune gnostică, "traversată de instanţe mediatoare de esenţă neândoielnic <hermetică>" (cf. Cornel Mihai Ionescu). Acest orizont gnostic al gândirii lui Gilbert Durand conferă "fantasticii transcendentale" pe care a elaborat-o o secretă dimensiune soteriologică. Or, Blaga se fereşte nu doar de amestecarea planurilor, filosofie-teologie, ci şi de posibilitatea acordării unor funcţii soteriologice discursului filosofic. Să amintim acum şi faptul că Lucian Blaga nu admite ierarhizări în planul creaţiei culturale, vorbind doar despre diferenţa relativă a fiecărui domeniu în cultură. Dimpotrivă, Durand afirmă prioritatea mitologiei în raport nu doar cu orice metafizică, dar chiar cu orice gândire obiectivă, rezultate din refularea lirismului mitic; or, "refularea reduce întotdeauna imaginea la un simplu semn al conţinutului refulat". Mitul se sustrage, în mod paradoxal, raţionalităţii discursului (lucru afirmat şi de Blaga, dar doar referitor la "miturile transsemnificative") şi el nu poate fi "convertit în pur limbaj semiologic". La Lucian Blaga , mitul este doar una din formele revelării misterului existenţei, "convertind misterele existenţei, dacă nu adecvat, totuşi în chip pozitiv, prin figuri care satisfac prin ele însele" (Blaga, L., 1996, II, p.219). Fiind în acelaşi timp "enunţare şi argument", mitul nu are nevoie să se desfăşoare în explicaţii ample, dar aşa-zisele "mituri semnificative" pot avea şi o semnificaţie logică, împrejurul căreia să se realizeze o explicaţie. Or, pentru G.Durand, "explicaţia reprezintă viciul fundamental al unei ştiinţe a spiritului.".

În filosofia contemporană a ştiinţei, numele lui **Michael Polanyi** are o rezonanţă aparte, fiind vorba despre un autor cu o serioasă experienţă ştiinţifică (el a formulat, între altele, o teorie ce explică absorţia gazelor de către lichide), care în deceniul al VII-lea a deschis seria unor lucrări de filosofie a ştiinţei, centrate pe tema "cunoaşterii tacite" : *The Tacit Dimension*(1967), *Knowing and Being*(1969), *Personal Knowledge:Towards a Post -Critical Philosophy*(1974).

În septembrie 1995, la Mangalia. în conferinţa *Filosofia stilurilor culturale în secolul XX* , *R T.Allen* , exeget englez specialist în filosofia lui Polanyi, spunea: "Blaga priveşte lumea în orizontul misterului, iar M.Polanyi scrie < Noi ştim mai mult decât putem spune>(..) Amândoi au fost interesaţi de structurile profunde ale minţii şi cunoaşterii umane, amândoi au subliniat

că nu putem fi pe deplin conştienţi de ceea ce ghidează cunoaşterea imediată şi acţiunea noastră. De asemenea, amândoi s-au opus radical teoriilor empirice, care, după spusele lui Locke, consideră mintea umană ca pe o tabula rassa ce primeşte <impresii> în mod pasiv, precum şi teoriilor pozitiviste, care neagă însăşi existenţa contextelor gândirii şi interpretarea experienţei. În acelaşi timp, şi contrar teoriei lui Kant, aceşti filosofi au avut un acut simţ al caracterului istoric şi evolutiv al acestor structuri şi instanţe.(...). Ambii filosofi au recunoscut, în special, faptul că realitatea transcende puterile noastre cognitive şi că nu poate fi restrânsă la nici o formulă.(...). Polanyi, ca şi Blaga, susţine că misterul este o parte a existenţei omului şi a vieţii sale în lume.(..) şi că toată cunoaşterea noastră reprezintă integrarea tacită a unei sume de lucruri, dinspre care ne îndreptăm apoi către o înţelegere focalizată a ceea ce urmărim" (R.T.Allen, 1996, p.354-355).

Pentru M.Polanyi, în cercetarea ştiinţifică, o cunoaştere tacită apare mai ales sub forma unui presentiment al soluţiei problemei, care ghidează pe savant în travaliul ştiinţific pe care-l urmează; mersul înainte al ştiinţei depinde de rolul efectiv al unei "cunoaşteri tacite", pe care exploratorul şi-o poate explicita doar post-factum, plecând de la cercetarea sa, regăsind "termenii" acestei *savoir tacite* în termenii soluţiei descoperite. El numeşte aceasta, "comprehensiune inarticulată". În *Knowing and Being* , autorul susţine ideea după care capacitatea oamenilor de ştiinţa de-a observa formele durabile din natură se distinge de "percepţia ordinară" numai prin faptul că ea poate integra (sintetiza-teoretic) formele, lucru pe care aceasta din urmă nu-l realizează în aceeaşi manieră. Dar ambele presupun "o structură similară de acte tacite". Actul perceperii presupune prezenţa a două conştienţe: "focală" şi "subsidiară": ele sunt fundamentele pentru "aprehensiunea tacită a formelor care indică o coerenţă reală în natură" (M.Polanyi, 1969, p.139). De fapt, conştienţa aşa-zis "subsidiară" subliniază prezenţa "cunoaşterii tacite " în percepţie (şi nu numai). Cunoaşterea tacită numeşte, în fond, actul de integrare, graţie căruia noi putem identifica o entitate dintr-o dată, în câmpul pecepţiei şi în activitatea ştiinţifică.(Idem, p.113). De la ea plecăm şi ea ne-nsoţeşte, pentru a "focaliza" un obiect şi a-l înţelege, într-o înţelegere care rămâne mereu limitată: rămâne întotdeauna ceva ce nu poate fi explicitat: misterul, adică necunoscutul, ce poate fi privit ontologic, gnoseologic, culturologic şi metafizic.

Acest "ştim mai mult decât putem spune" al lui Polanyi este înstructurat în conştiinţa subiectului creator şi funcţionează, deci, şi ca un cadru metodologic, condiţie de posibilitate, în actele cunoaşterii ştiinţifice, în practică ştiinţifică în general. Numai că, aici intervine şi o deosebire în raport cu Blaga. Pentru filosoful român, în cazul creaţiei ştiinţifice, categoriile stilistice sunt ale inconştientului (nu ale conştiinţei-ca la Polanyi) şi, desigur, nu funcţionează la nivelul sensibilităţii (la Polanyii, am văzut cum cunoaşterea tacită ţine mai ales de "structura generală a percepţiei"). La nivelul percepţiei, Blaga invocă doar funcţia de receptare-semnalare, doar inteligenţa fiind bi-funcţională: "tacit" şi "conştient".

Ca şi Blaga, în tematizarea minus-cunoaşterii, Polanyi se-ntreabă: "Cum putem cunoaşte ceea ce nu putem cunoaşte?", sesizând că "misterele penetrante nu se reduc, ci cresc în adâncime"(cf. R.T.Allen). Numai că... soluţia blagiană prin apelul la metoda dogmatică i-a rămas străină autorului de origine maghiară.

Gerald Holton şi *Analiza tematică a ştiinţei*

În câmpul epistemologiei, între autorii care–şi întorc privirea investigatoare de la suprastructurile logic-lingvistice şi metodologice ale ştiinţei către infrastructura acesteia, nearticulată formal (precomprehensiune şi cunoaştere tacită, pesupoziţii ontologice şi euristice ale modelării, condiţii de posibilitate pre- şi extraştiinţifice, reţele simbolice de susţinere şi de comunicare cu alte genuri ale creaţiei umane etc.), se află şi Gerald Holton, "fizicianul de la Harvard" (G.Durand), cel care a propus *themata* , drept o a treia dimensiune a ştiinţei (alături de dimensiunile analitică şi empirică).

Cu privire la semnificaţia culturală a thematei, Holton se pronunţă de la-nceput, spunând că, "atitudinea cea mai avantajoasă faţă de <themata> se poate regăsi în etnologie, etologie şi antropologie" (G:Holton, 1982, p.28).

Thematele constituie elemente prealabile, "prejudecăţi"- întreţinute cultural - ale activităţii de cunoaştere propriu-zise şi ale rezultatelor acesteia. Ele nu pot fi probate experimental, nici demonstrate logico-matematic, ci sunt acceptate "prin ataşament psihologic". Ele orientează angajamentele ştiinţifice ale savanţilor, consideraţi individual, ca şi ale şcolilor ştiinţifice.

Ca să ajungă la această "a treia dimensiune a ştiinţei", Holton pleacă de la întrebarea: Cum poate ştiinţa să-şi schimbe orientările şi cu toate astea să-şi menţină continuitatea?(Idem, p.17). Într-o analiză de tip istoric, el va constata o serie de *teme* rare şi prezente în cupluri: permanenţă / schimbare; complex / simplu; reducţionism / holism; continuu / discontinuu; experienţă / formalism simbolic etc. Apoi, va veni cu precizarea că, analiza tematică "nu-i ideologie, nici şcoală metafizică, nici un <playdoyer> în favoarea iraţionalităţii, un atac contra eficacităţii datelor empirice, experimentale, nici o tentativă de a-i învăţa pe oamenii de ştiinţa cum să facă mai bine ştiinţa" (Idem, p.28), ci este o modalitate de analiză a ştiinţei, care, prin studiile de caz istorico-psihobiografice aplicate creaţiei unor mari savanţi, urmăreşte să explicteze unele dintre ideile directoare persistente în decursul istoriei ştiinţei şi care constituie partea ascunsă a întregului pe care-l numim cunoaştere ştiinţifică. Ea permite evidenţierea unor constanţe sau continuităţi în dezvoltarea ştiinţei, a unor structuri relativ-stabile care se întind peste presupusele revoluţii şi între teorii rivale aparent incomensurabile.

Gilbert Durand consideră "thematele" lui Holton ca fiind "scheme imaginare" ce caracterizează un climat de imaginaţie propriu unui moment cultural sau altuia, ele impregnând "în mai mare măsură decât crede Holton" imense zone ale cunoaşterii şi ale sensibilităţii în timp şi-n spaţiu. Holton sugerează, desigur, că cele mai multe themate nu sunt restrânse la o simplă întrebuinţare în context ştiinţific şi că ele ţin de capacitatea noastră de

imaginare. Dar, pentru el, analiza tematică a creaţiei ştiinţifice este cea mai în măsură să surprindă acei "inspiratori simbolici profunzi" ce-l însoţesc pe savant în munca sa, adesea tacit.

Ca şi Lucian Blaga, privitor la "matricea stilistică", G.Holton crede că nu putem decide asupra originii thematelor: "Nu cred că-i nevoie de-a căuta să decidem asupra originii acestor themate. E important să le sugerăm rolul lor în ştiinţă şi sa le descriem , aşa cum face etnologul când catalogheazā cutumele unui popor. De asemenea, nu-i necesar a căuta să asociem themata cu arhetipurile platoniciene, cu miturile sau cu cunoştinţele sintetico-*a priori* "(Idem, p.56). Să ne amintim că, ceea ce face Blaga în *Trilogia culturii* şi în *Trilogia valorilor* este să demonstreze trecerile de la un cadru stilistic la altul. În *Trilogia culturii* , el subliniază că matricea stilistică nu explică izvorul sau creaţia în sine, ci, doar..de ce creaţiile poartă o pecete stilistică. Tot aşa, Holton este interesat să arate prin ce mecanisme se schimbă themata, (a se vedea p.66!) şi în ce manieră schimbarea unei "ipoteze thematice" afectează cunoaşterea ştiinţifică.

Analiza tematică dezvăluie frecvent corelarea unor teme într-un mod autentic. În acest sens , Holton spune că, "pentru fiecare teorie ştiinţifică bazată pe o *temă* dată, se poate găsi o altă teorie, utilizând tema opusă, *antitema*. Este inevitabil procesul dialectic între acestea şi între teoriile rivale."(Idem, p.24). Cu privire la Blaga, am subliniat deja preferinţa sa pentru "valenţele gândirii duale".

Centrul de greutate al demersurilor lui Blaga îl reprezintă identificarea unei condiţionări a ştiinţei, plasate la nivelul "stilului" şi prezentată în cele din urmă în termenii intervenţiei "suprametodei". Desigur că, din perspectiva aceasta, este greu să aducem consideraţiile blagiene în preajma celor semnate de Holton. Să nu uităm însă că, modul de analiză propus de Blaga (prin apelul la "suprametodă) explică nu doar structura fizicii matematice, înălţarea matematicilor la rangul de instrument de tematizare prealabilă a lumii, mutaţia empiriei în zone inaccesibile simţurilor naturale, etc., ci explică şi unele dintre particularităţile psihosociologice ale organizării cercetării moderne, pe care le au în vedere şi G.Holton şi reprezentanţii "Noii filosofii a ştiinţei". Suprametoda are rolul fundamental în constituirea unui "program de cercetare" şi a unei "comunităţi disciplinare"; ea trimite la o nouă "conştiinţă metodologică", una în care însă şi "temele" (de tipul celor de care vorbeşte Holton) ar fi condiţionate stilistic.

5.3 "Problemă" şi "Raţionalitate" în ştiinţă

Ideea infrastructurii teoriilor ştiinţifice implică pe cea a infrastructurii problemei ştiinţifice, aşa încât, în filosofia actuală a ştiinţei se vorbeşte tot mai mult despre "presupoziţiile problemei ştiinţifice", "rolul conceptelor filosofice în rezolvarea problemei ştiinţifice", "problemele filosofice ale ştiinţei" etc. Cum arată şi Lucian Blaga în *Despre conştiinţa filosofică*, "logica problemei" ştiinţifice include nivelul *punerii* problemei (unde "zarea

interioară" presupune anumite presupoziții, idei "propulsive", ce aparțin "cunoașterii de fond") și nivelul *soluționării* ei (când, pe de o parte, presupozițiile zării interioare își dovedesc "tacit" funcția euristică în generarea metodelor de soluționare și, pe altă parte, "omul de știință e îngrădit de o zare determinată și nu poate să ajungă, în consecință, decât la soluții care sunt intens prefigurate chiar în ideile propulsive cu care el operează în punerea problemei." (op.cit.p.107).

Ideea aceasta privitoare la "presupozițiile" problemei științifice, atât de frecventată azi, *susține*, în mod specific, o altă idee, cea potrivit căreia cunoașterea științifică –în general - și orice știință în parte aparțin culturii umane, care, în fiecare perioadă istorică a dezvoltării sale își pune pecetea pe orice domeniu particular al creației. Or, am văzut, Blaga își întreține cu această idee întreg discursul său cu privire la cunoașterea și creația din științe. Să subliniem și faptul că, pentru L. Blaga, abordarea științei din perspectiva unor coordonate culturale a presupus o ruptură "revoluționară" în raport cu vremea sa și în alt sens. Cum se știe, sistemele epistemologice clasice se orientau după o singură disciplină științifică, fizica (în conjuncția ei cu matematica), căreia încercau să-i expliciteze presupozițiile și, prin universalizare, să difinească pe această bază un concept abstract de "știință". Această situație este caracteristică atât pentru filosofia științei a lui Kant, cât și pentru empirismul logic, raționalismul critic popperian și chiar, mai târziu, pentru teoria științei a lui T.Kuhn.. Blaga propune o "precipitare problematica" încă din perioada interbelică, pe lângă matematică și fizică considerând că-i valoroasă și "faza teoretică" în care au intrat biologia, istoria și psihologia. Azi e o constantă discuția despre "epistemologiile regionale", sau despre "maturizarea simultană a unui mare număr de discipline științifice" (Ilie Pârvu, 1998).

O seamă de autori vorbesc astăzi despre semnificația ideilor metafizice asupra problemelor științifice, în direcția formulării, clasificării sau soluționării lor. Amintim acum pe J.Agassi (citat în acest sens de Constantin Grecu), care, în *Questions of Science and Metaphysics* (1975), arată că problemele metafizice ale unei perioade reprezintă chiar criteriul după care se decide dacă o problemă științifică este "fundamentală": "este cea mai bună și cea mai demnă de a fi urmată acea problemă care este cel mai probabil că nu va altera concepția noastră despre lume, metafizica noastră, întreaga noastră viziune despre univers."(cf. Grecu, C., 1982, p.165). Sub înțelesul pe care Agassi îl dă metafizicii, această afirmație este valabilă și pentru L. Blaga (mai ales în analiza filosofică pe care o face *diferenței* dintre știința antică și știința galileo-newtoniană).

Cu privire la *"locul" și importanța problemei* în cunoașterea științifică. ne vom opri asupra câtorva aspecte presupuse de "concepția problematologică despre știință" semnată de **M. Meyer** , mai ales în lucrarea *Découverte et justification en science* (1979). Vom încerca și acum să surprindem "locurile comune" și unele elemente ce disting considerațiile blagiene de perspectiva acestui autor belgian.

"A te livra unei cercetări în ştiinţă – susţine M.Meyer - revine la a pune întrebări, la a ataca probleme şi la a le rezolva. A conceptualiza practica ştiinţifică implică descrierea acesteia în termenii chestionării."(M.Meyer, 1979, p.289). Deci, şi pentru Meyer activitatea de cunoaştere porneşte de la probleme, a căror soluţie se caută. Dar orice astfel de soluţie generează la rândul său una sau mai multe probleme, extinderea cunoaşterii însemnând o succesiune de "răspunsuri problematologice". Extinderea cunoaşterii numeşte "sinteza"-în înţeles kantian- şi de aceea M.Meyer, ca şi Blaga, resimte nevoia reîntoarcerii la Kant, în vederea depăşirii sau extinderii teoriei acestuia la aspecte ale ştiinţei ne-vizate de filosoful german. M.Meyer spune că "teoria cunoaşterii, kantiană, explică trecerea de la necunoscut la cunoscut"(p.99) şi adaugă că "teza noastră este de inspiraţie kantiană, căci ea se-ntreabă asupra posibilităţii ştiinţei-ca extindere a cunoaşterii, şi nu asupra condiţiilor materiale, empirice şi psihologice ale instaurării ştiinţei."(Idem, p.101). Numai că, refuzând apriorismul metodologic kantian şi normativismul presupus de acesta, Meyer adaugă: "Ancheta noastră este, vorbind la propriu, problematologică, mai degrabă decât transcendentală" (ibidem). De aceea, interesul pentru "sinteza" kantiană va fi limitat la "sinteza care se poate percepe la nivel problematologic"; "prin sine , sinteza nu este proprie nivelului problematologic.(..); sinteza, atât cât se desfăşoară la nivel problematologic, ca inferenţă problematologică, nu este completă; ea este marcată printr-o lipsă, umplută de nivelul secund, apocritic." (Idem, pp.306.,307).

Pentru Meyer, ştiinţa este rezultatul unei cercetări şi, în acelaşi timp, un proces interogativ. Ca şi Blaga, el afirmă că procesul interogativ nu este specific doar ştiinţei, ci şi filosofiei, diferenţa dintre cele două interogaţii (filosofică şi ştiinţifică) ţinând de faptul că obiectul celor două este diferit: în cazul ştiinţei, obiectul este reprezentat de problema propusă spre rezolvare, pe când în filosofie, "noi interogăm un proces interogativ, care este interogaţia ştiinţifică."(p.18). Deci, pentru Meyer, discursul filosofic în filosofia ştiinţei este un fel de metadiscurs în raport cu ştiinţa. La L.Blaga însă, problema ştiinţifică diferă de problema filosofică nu doar prin obiect ("aria problemei"), ci şi prin "zarea interioară". In plus, pentru Blaga, filosofia (ştiinţei) nu-i reductibilă la un metadiscurs în raport cu ştiinţele.

Ca şi Blaga, -Meyer consideră că procesul interogativ evidenţiază două niveluri de bază: primul, cel în care se pun întrebările, numit de Meyer "nivelul problematologic", al doilea, nivelul rezolvării, al soluţionării problemei, numit "apocritic". Această diferenţă internivelară este numită "diferenţă problematologică", pe care Meyer, diferit de Blaga, o discută în special din perspectiva limbajului. Între cele două nivele există o profundă unitate, lucru pus în evidenţă mai ales de calitatea unui răspuns de-a duce problema mai departe: "În sine, un răspuns este apocritic, deci explicativ, şi problematic, deci susceptibil de a fi înţeles."(Idem, p 298) De asemenea, ceea ce Blaga numea "logica problemei"- ca presupunând relaţia de trecere de la nivelul punerii problemei la nivelul soluţionării ei, Meyer numeşte

"logica inferenței problematologice" - ca "logică a sensului", numită până la urmă "logică a cercetării". Această "logică" angajează două chestiuni, de asemenea presupuse și de discursul blagian asupra problemei: rolul "contextului" în punerea și soluționarea problemei și prezența *metaforei* în cercetarea științifică.

În legătură cu "diferența problematologică", M. Meyer angajează și un discurs cu referire la relația dintre context și explicație, vorbind despre "abordarea contextuală a explicației științifice". La L.Blaga, problema explicației-ca "variere calitativă a misterului"- apare dublu contextualizată: funcție de tipul de cunoaștere și funcție de cadre stilistice determinatoare specifice. Să adăugăm și faptul că, la Meyer, problema explicației o aflăm pusă mai ales din perspectiva unității dintre "contextul cercetării" (ca sinteză a cunoscutului cu necunoscutul) și "contextul justificării" (în care se validează ipotezele), două contexte care, în replica la neopozitivism și la raționalismul critic, sunt considerate a fi articulate logic, și datorită unității dintre problematologic și apocritic.: "L´articulation du contexte de la recherche (comme synthèse de l´inconuet du connu) et du contexte de la justification (comme validation des hypothèses) est un articulation logique. La synthése appelle l´univocité, le niveau problématologique exige le niveau apocritique, la compréhension suscite l`explication" (Idem, p.352).

Refuzând relativismul, Meyer sugerează, credem, o nuanțată distincție între "contextul cercetării" și "contextul descoperirii" (în care rolul factorilor subiectivi este mare), iar "logica contextului cercetării" este "o logică în sensul în care sinteza achizițiilor cercetătorilor, procesul care operează această sinteză este universal, rațional, ne-depinzând de ceea ce este sintetizat, nici de ceea ce sintetizează" (Idem, p.351). În plus, în cadrul contextului cercetării, inferențele problematologice presupun o "echivalență de sens": "ceea ce este echivalent nu este fiecare răspuns prin raportare la fiecare alt răspuns, ci este fiecare răspuns în măsura în care el este răspuns prin raportare la aceeași problemă." (Idem, p.307). Apoi, acest "context" este "mediul" în care diferența dintre întrebare și răspuns este actualizată la nivelul răspunsurilor produse (de aceea Meyer spune că, "echivalența de sens" face din însăși nivelul problematologic un context).

Răspunsurile ce actualizează problematologicul sunt numite "problematice", ceea ce, de asemenea, amintește de Blaga. Iar prezența problematicului în cercetare este pusă în evidență prin "procesul metaforizării": "Răspunsurile problematologice sunt metafore, procesul inferenței problematologice este metaforizare."(Idem, p. 308). Acest proces de metaforizare este susținut de experiența anterioară de cunoaștere a cercetătorilor: "ceea ce este în afara problemei" (rezultate dobândite , credințe etc.) "orientează cercetarea, făcând-o relevantă". În continuare, Meyer spune că, "Logica inferenței problematologice este cea pe care o numim metaforizare Metaforizarea este o sinteză care angajează re-asamblarea, sau punerea în operă, producând metafore - stricto-sensu, sau metonymie. O metaforizare este un transfer de <dobândit> către

<necunoscut>."(Idem, p.332). Şi pentru Blaga procesul cercetării şi creaţiei - presupunând prezenţa problematologicului şi problematicul - angajează metaforicul, pentru el, omul însuşi fiind "animal metaforizant". Dar, cosideraţiile blagiene asupra metaforicului sunt mult mai extinse, el mergând până la afirmarea "rostului ontologic al metaforei", lucru pe care, înţelegem, nu-l vizează Meyer.

Ca şi Blaga, Meyer propune a se distinge între rolul şi locul metaforei din ştiinţe, pe de-o parte, şi rolul ei în alte domenii ale creaţiei, pe de altă parte. "În ştiinţă, metaforele dispar în univocitate" şi aceasta datorita numitei unităţi a celor două "contexte". Contextul justificării este cel al validării metaforelor, "restrângându-se sensul termenilor deveniţi echivoci printr-o sinteză precis formulată: univocitatea este restaurată, metafora înţeleasă şi integrată, verificată."(Idem, p.333). Dacă metaforizarea-i ceea ce conferă obiectivitate contextului cercetării, deducţia şi verificarea experimentală sunt specifice contextului justificării. Abia acest context al justificării dă sens precis termenilor răspunsurilor problematologice. Un anumit rol îl are şi matematica la acest nivel, dar, ca şi-n cazul lui Blaga, (deşi cu alt sens), Meyer se-mpotriveşte pan-matematiştilor, spunând că, "în realitate, matematica nu-i decât un mijloc, printre altele, de-a expune şi justifica tipuri de rezultate" (Idem, p.307).

Şi Blaga şi Meyer acced la ideea că există o raţionalitate în procesele cercetării ştiinţifice şi că aceasta trebuie pusă în legătură cu "inferenţele problematologice"(Meyer) sau cu "logica unei probleme în cunoaşterea luciferică"(Blaga). În cele ce urmează, vom încerca să surprindem ceea ce poate fi considerat "actual" în câmpul consideraţiilor blagiene privitor la raţionalitate şi raţionalizare, într-o confruntare posibilă a acestora cu unele elemente specifice discursului epistemologic contemporan.

Raţionalitate şi stil în cunoaşterea ştiinţifică

Desigur, marea diversitate a teoriilor despre raţionalitatea ştiinţifică, ce mărturiseşte o viguroasă afirmare a imaginaţiei teoretice, este un fapt recunoscut, ca de altfel şi foarte cuprinzătoarea literatură de comentariu, interpretare şi critică - cu referire la aceste teorii. De aceea, ***nu putem*** avea în vedere acum decât câteva aspecte privitoare la raţionalitate, acelea în legătură cu care poate fi surprins (comparativ) şi punctul de vedere blagian.

În primul rând, avem în vedere ideea că raţionalitatea reprezintă o caracteristică a cunoaşterii ştiinţifice ce trebuie corelată cu "stilul" gândirii ştiinţifice. În acest sens, Blaga punea în legătură "modurile de raţionalizare" din ştiinţă cu "perspectiva din care se face aprecierea lor" şi, mai ales, cu coordonatele stilistice ale contextului cultural în care este exersat ştiinţificul. Azi se susţine tot mai mult că raţionalitatea decurge din stilul gândirii ştiinţifice, care desemnează un ansamblu de particularităţi logico-istorice ale cunoaşterii ştiinţifice, o sinteză de caracteristici filosofice. logice, epistemologice şi metodologice , ca şi prezenţa unor aspecte psihosociologice.

Odată cu redefinirea contextuală a standardelor raționalității științifice se reconsideră și obiectivele discursului epistemologic, acesta nemaifiind limitat la întemeierea științei constituite (singurele forme de justificare general admise fiind - în acest caz - raționamentul discursiv și apelul la datele experienței), ci admițându-se ideea că standardele și criteriile raționalității se schimbă esențial, în timp ce cunoaștem lumea, și că descoperirea și evaluarea epistemică a pretențiilor științei este dependentă de context. Pentru **Feyerabend**, de pildă, care apără teza *imanenței* criteriilor de raționalitate, ideea supunerii față de cercetare a raționalității critice, cerința "imersiunii" în cercetare a standardelor de raționalitate presupune o profundă transformare "stilistică" în epistemologie. În acest sens, el spune că locul argumentelor generale, prin care să se decidă între diferite concepții epistemologice (realism, instrumentalism etc.) prin întrebări de genul: "cum se acordă realismul cu știința?", trebuie să-l ia cercetarea "posibilității" unei asemenea poziții prin punerea ei la proba cercetării, prin includerea ei efectivă, programatică, în procesul științific.

Alt autor, **Stephen Toulmin**, călăuzit de ideea necesității depășirii identificării raționalității cu logicitatea, dar și de împotrivirea sa la istorismul relativist, propune o regândire istoristă a metodologiei științei, căutarea punctelor de vedere "imparțiale", nu în afara dinamicii reale a științei, ci în chiar evoluția ei istorică. Aceasta se poate realiza, după Toulmin, numai prin punerea problemei raționalității în perspectiva conjugată a planurilor structural, dinamic și aplicativ al științei, și nu doar în termenii sistemicității ei formale. O deschidere spre o asemenea perspectivă credem că-i presupusă (implicit) de textul din *Experimentul și spiritul matematic*, atunci când Blaga vorbește despre coexistența tipurilor de raționalizare specifice intelectului enstatic și despre adaptarea / neadaptarea raționalității la empirie (Blaga, 1983, p.679).

Să precizăm și că demersul blagian pe această temă se deosebește mult de cel purtat de **L.Laudan** în termenii relativismului istorist. Pentru Laudan, "metodologia și raționalitatea trebuie să fie bine distinse", căci "scopurile și credințele oamenilor de știință variază de la o persoană la alta, funcție de epocă". De fapt, Laudan argumentează în favoarea afirmației că noțiunea noastră de raționalitate științifică, încorporată în diferitele metodologii ale științei, eșuează în ceea ce privește problema captării raționalității celor mai mari realizări din știință. "Personalități precum Galilei, Newton, Darwin sau Einstein au violat toate canoanele metodologice ale teoriilor, odată invocate de filosofi.(...); pretenția metodologică de-a arăta că știința trecutului este rațională nu se susține. Tot așa, pretenția reconstructibilității raționale nu este necesară" (Laudan, L., 1996, I, pp.195-196). Pentru Lucian Blaga, dimpotrivă, raționalitatea științifică se exprimă în metoda cunoașterii științifice, iar incursiunea în istoria științei are ca scop tocmai surprinderea acestui lucru. Cum aflăm din *Experimentul și spiritul matematic*, raționalitatea se prezintă sub forma unor explicații teoretice, a unor descrieri, clasificări, ordonări după principiile cunoașterii logice. Numai

că, adaugă Blaga, toate aceste explicații și puneri în ordine a diversității lumii sunt subordonate prefacerilor unor cadre stilistice. Tocmai plecând de la corelarea metodologiei cu raționalitatea a ajuns Blaga să discute legătura dintre raționalitate și stilul cultural.

În conferința asupra "filosofiei stilurilor culturale" (Mangalia, 1995), filosoful american **C.O.Schrag** vorbea și el despre actualitatea ideilor blagiene cu privire la raționalitate, raportul "rațional-irațional" în cunoaștere etc. "Am descoperit cu oarecare emoție filosofică, că noțiunea noastră despre *raționalitatea transversală* face parte din aceeași familie conceptuală cu noțiunea lui Blaga a *antinomiei transfigurate* , ambele ducând dincolo de logocentrismul modernității, dar și de anti-logicismul postmodernității" (cf. Angela Botez, 1996, p.19). Considerându-și modul de gândire ca ținând de "raționalismul transversal" și pledând pentru înțelegerea raționalității drept "critică praxială", Calvin O. Schrag, ca și Blaga, pune problema "resurselor unei rațiuni extinse" și a "înțelegerii transcendentale a eului și a societății în cadrul sferelor științei, moralei, artei și religiei."(Schrag, C., 1996, p.309). "Logosul transversal" este "orientat către o comunicare transversală" și "are avantajul de a putea exista pe planuri și pe suprafețe diverse, în configurații de gândire, în practici sociale și paradigme culturale diferite, fără necesitatea unei identificări cu vreunul din aceste domenii anume."(Ibidem).

Referindu-se la "antinomia transfigurată" a lui Blaga, C.Schrag arăta că, "Blaga a creat o matrice filosofică pentru a înțelege ciocnirea dintre teorii opuse, la frontierele descoperirilor științifice.(..). Dinamica unei antinomii transfigurate are o structură în care diferențele își păstrează integritatea, în timp ce se transfigurează, astfel încât să poată fi înțelese printr-o perspectivă a complementarității, articulată prin intermediul unei logici a opoziției. Aici a fost geniul lui Blaga, că a putut evidenția aplicabilitatea dinamicii antinomiei transfigurate, nu numai în domeniul specializat al științelor fizice, dar și în domeniile de dezvoltare ale micro și macrobiologiei și chiar în cadrul existenței culturale a speciei umane."(Idem, p. 310).

Chiar dacă în elogioasa-i susținere, C.O.Schrag vede în Blaga pe cel a cărei teorie are o relevanță deosebită pentru abordarea problematicii "modernitate versus postmodernitate" din zilele noastre, considerăm că gândirea filosofului român rămâne profund ancorată în modernitate. În plus, nu sunt nesemnificative nici considerațiile care despart cele două perspective. De pildă, în lucrarea *Resursele raționalității* , C.Schrag spune la un moment dat următoarele: "Critica praxială acceptă angajamentele epistemice, evitând în același timp incoerența filosofică a conceperii epistemologiei ca disciplină special gândită pentru a furniza o presupusă cunoaștere a cunoașterii.(...) Raționalitate fără logocentrism, moment metodic fără metodologie, criterii fără criteriologie, intenție sistematică fără construcție a sistemului, totalizare fără totalitate și cunoaștere fără o teorie a cunoașterii sunt consecințele reconfigurării de către noi a criticii teoretice *ca* o critică *praxială* . Toate acestea se reduc, în ultimă instanță, la o identificare a puterii de discernământ, așa cum este ea operațională în diversitatea manifestărilor

noastre praxiale." (C.O.Schrag,op.cit., pp.106-107). Desigur, Lucian Blaga n-a ajuns niciodată la multe din aceste considerații, rămânând "modern" și metafizician în gândire.

Cu privire la raportul "rațional"-"irațional" în științe, între autorii care-l pun în discuție în ultimele decenii ale secolului XX se află și **Gilles Gaston Granger**, mai ales prin lucrarea sa *L'Irationnel* (1998). Ca și Blaga, G.G. Granger își propune revenirea la unele afirmații kantiene, aflând prezența iraționalului în abordarea kantiană a problematicii cosmologice, în cea privitoare la timp sau la "antinomiile rațiunii". Apoi, Granger realizează o analiză comparativă între formele de raționalitate proprii matematicii, fizicii, lingvisticii și economiei, "spre a degaja *constantele*". Interesat și de raportul dintre filosofie și știință, va afirma că științele pot fi descrise ca "modélisation de l'expérience", ca încercări de raționalizare a realului, pe când filosofia poate fi surprinsă ca "analyse des signification de l'expérience". Este vorba, desigur, despre filosofia științei, pentru care "iraționalul" rămâne o problemă. Într-un fragment din lucrarea amintită (reprodus și pe coperta cărții apărută în ediția din 1998), el spune urm toarele: "je considère ici le sens et le rôle de l'irrationnel dans certaines oeuvres humaines, dans certaines créations majeures de l'esprit humain et tout partculièrement dans les oeuvres de la science. Dans cette perspective, je distinguerais trois tipes semnificatifs d'irrationnel. Le premierserait l'irrationnel comme obstacle, point le départ d'une reconquête de la rationalité. Le second, l'irrationnel comme recours , moyen de renouveler et de prolonger l'acte créateur. Le troisième, l'irratinnel par renoncement, ou si l'on veut par abandon, est au contraire un véritable rejet du rationnel. C'est cette triple distinction qui servire de fil conducteur à nos réflexions sur l'irrationnel dans les oeuvres, dans l'esprit d'un rationalism ouvert et dynamique, en vue de reconnaître et de delimiter le rôle positif de l'irrationnel" (Granger, G.G., 1998). Lucian Blaga distinge și el între șapte (nu trei) tipuri de irațional și, ca și Granger, el le prezintă tot din perspectiva unui "raționalism deschis și dinamic", care "știe să iasă din cercul de vrajă " al "unicității raționalității logice". Ipostazierea logicității dezvăluie, mai degrabă decât un tip riguros de raționalitate, o specie de *idola tribus* , un noocentrism generat de singularitatea unor moduri reale ale activității spiritului. Pentru Lucian Blaga, raționalitatea nu poate păstra hotare inflexibile și nu poate să absoarbă în identitatea sa orice alt câmp de prezență a sensului și a rațiunii.

5.4. "Realism metafizic"- "Realism științific"- Antirealism

Trăsătura caracteristică sub care-și înscrie Blaga sistemul său filosofic este *realismul metafizic.* Pornind de la postulatul unui generator, Fond anonim-central, filosoful român deduce întreaga existență , din aproape în aproape, pe bază de explicații coerente, susținute și confirmate în "marginea" experienței și fără să intre în conflict cu aceasta (dimpotrivă, integrând-o și

acceptând-o ca reper de ultimă instanță). "Din parte-ne, optăm mai curând pentru un fel de realism metafizic, care, din moment ce acceptă ipoteza unui generator central, va încerca să-l determine nu prin idealızare, cât pe temei de deducții, din ceea ce avem prilejul să vedem și să constatăm în preajma noastră." (Blaga, 1988, p.159). Să adăugăm și că, așa cum precizează Nicolae Trandafoiu, "pentru înțelegerea unor puternice tendințe realiste prezente în filosofia lui Lucian Blaga, este important să nu trecem peste sublinierea lui apăsată că nici metafizicianul nu e scutit de <controlul faptului empiric>. Acest control se exercită sub două aspecte. Întâi, o filosofie se validează numai dacă este în consens cu experiența.(...). În al doilea rând, ca un corolar la ideea anterioară, deși experiența nu poate da un verdict pozitiv asupra întregii construcții filosofice – pentru că în această construcție se operează o transcendere a experienței – ea o poate invalida în cazul în care e nerespectată."(Trandafoiu, N., 1987, p.309).

Din perspectiva disputelor contemporane dintre realism și antirealism, sau dintre concepțiile ce susțin diferite tipuri de "realism", ne putem întreba: Cât de actual mai poate fi "realismul metafizic" de tipul celui blagian? Putem vorbi despre "realism științific" în cazul concepției lui Blaga privitoare la creația și cunoașterea pozitivă? În cele ce urmează, încercam să argumentăm în favoarea unor răspunsuri afirmative la aceste întrebări.

În primul rând, amintim o afirmație susținută de **Ernan McMullin,** cum că "<realismul științific> este <științific> pentru că el propune o teză privitoare la știință"; "<realismul științific> nu este o susținere despre cum trebuie s-arate orice lume; el are, deopotrivă, componente ale logicii și metafizicii; el este o poziție limitată, care intenționează să explice de ce anumite moduri de a proceda în știință, în istoria ei, au avut succesul pe care l-au avut." (Idem, pp.16, 26). În acești termeni văzând lucrurile, credem că ceea ce desfășoară Lucian Blaga, mai ales în lucrările *Experimentul și spiritul matematic* și *Știință și creație*, ține de realismul științific.

Un alt autor, **Richard Boyd** , în *Realism, Approximate Truth, and Philosophical Method*, arată că, "susținătorii realismului științific spun că produsul caracteristic al cercetării științifice de succes este cunoașterea fenomenelor obiective și că o asemenea cunoaștere este posibilă chiar și-n acele cazuri în care fenomenele relevante nu sunt observabile. Argumentele filosofice caracteristice pentru realismul științific - continuă Boyd - includ afirmația că anumite principii centrale ale metodologiei științifice necesită o explicație realistă." (Boyd. R., 1996, p.215). Credem, de asemenea, că discursul blagian cu privire la "transempiric" și la principiile și metodologia specifice științei galileo-newtoniene poate fi plasat și în preajma aceastei descrieri a realismului științific. Desigur, în cazul lui Blaga este angajată și o întemeiere metafizică și "stilistică", deopotrivă a principiilor și a metodelor exersate în spațiul modern al științelor particulare. "Realismul" său este, indiscutabil, și metafizic.

Un reprezentant al așa-zisului "realism convergent", **H.Putnam**, distinge între "realismul științific" ("imanent", ce are–n vedere problema

criteriilor şi argumentelor prin care ne asigurăm de realitatea unor concepte) şi "realismul metafizic" (asociat cu ideea despre existenţa lumii exterioare: a se vedea Einstein, pentru care credinţa în existenţa lumii exterioare este un postulat general al fizicii teoretice!). Putnam recurge la această distincţie spre a respinge realismul metafizic. Într-una din criticile întreprinse de el la adresa realismului metafizic, Putnam spune că întreaga istorie a ştiinţei a fost, începând cu secolul al VII-lea, antimetafizică. Acolo unde pot fi date diferite interpretări metafizice unui aceluiaşi set de ecuaţii (ex. "acţiunea la distanţă" şi interpretările date de teoria newtoniană a gravitaţiei), Putnam spune că fizicienii şi-au centrat atenţia doar pe ecuaţii şi au lăsat filosofilor discuţiile privitoare la....care dintre interpretările empiric echivalente se poate atribui calificativul de "justă". Dar, se poate replica, oamenii de ştiinţă se consideră vreodată, pe ei înşişi, descalificaţi în a desemna pe unul dintre modelele fizice, care, pentru moment, par empiric echivalente, drept cel "just"? Apoi, noi discutăm aici expresia "realism ştiinţific" drept calificativ ce se poate acorda / sau nu unor *concepţii* exersate în cadrul epistemologiei şi filosofiei ştiinţei. Cu privire la cercetători, la oamenii de ştiinţă, această "expresie" poate viza doar "angajamentele filosofice" şi reflecţia vie a savantului asupra problemelor centrale ale cunoaşterii din domeniul cercetării sale (reflecţie susţinută, desigur, de preocupări practice); în acest caz, această reflecţie are o funcţie constituantă, în sensul că susţine şi orientează orice iniţiativă a cercetătorului. Oricum, înţelegem că, pentru un reprezentant al filosofiei analitice cum este H.Putnam, "realismul metafizic" de tipul celui profesat de Blaga, când este exersat cu privire la ştiinţă, nu se poate susţine.

Ce probleme ar mai putea întâmpina caracterizarea consideraţiilor lui Blaga ca ţinând de realismul ştiinţific? Să ne gândim, de pildă, că explicaţia realistă a metodologiei ştiinţei presupune (cel puţin în perspectiva filosofiei analitice) două consecinţe (cum consideră D.Papineau): a) cercetarea ştiinţifică de succes este cumulativă, presupunând aproximări succesive ale adevărului; b) această evoluţie cumulativă este posibilă , pentru că există o relaţie dialectică între teoria "actuală" şi metodologia de perfecţionare a ei. Se ştie însă că L.Blaga adaugă tipului de cunoaştere I (paradisiac, cumulativ,) cunoaşterea de tip II (luciferic, necumulativ), care "invadează ograda spiritului cu un act *neaşteptat* , care nu se explică prin nici o necesitate proprie cunoaşterii de tip I: ea *problematizează* complexul de fenomene despre care vorbim"(...) care "se preface în altceva". (Blaga, L., 1996, I, p.220). Aceasta înseamnă că, într-un prim sens, Blaga încalcă prima "consecinţă" presupusă de explicaţia realist-ştiinţifică. Apoi, distincţia introdusă de el între "adevărul natural" (propriu cunoaşterii cumulative) şi "adevărul plăsmuit" (în cadrul cunoaşterii luciferice) întăreşte şi mai mult distanţa pe care-o aflăm în discursul blagian cu referire la ştiinţă faţă de o explicaţie *strict* realistă. Să însemne aceasta o îndepărtare de "realism"? În nici un caz! Blaga nu se dezice de "realismul" său "metafizic", dar se desprinde de sensul strict al "realismului ştiinţific". sens avut în vedere de filosofii analişti. Şi aceasta întrucât susţinerile sale evoluează înspre acel sens

al “relativismului” avut în vedere de Mircea Flonta (amintit deja), ce vizează “înrădăcinarea culturală a cunoaşterii ştiinţifice şi, implicit, relativitatea standardelor raţionalităţii ştiinţifice în diferite forme istorice de viaţă.”: cunoaşterea luciferică se realizează întotdeauna într-un câmp stilistic-spune Blaga. Este vorba, credem, despre o formă de “relativism” ce *nu* are nimic de-a face cu *antirealismul*. Aşa numita “incomensurabilitate (vorbind dinspre Kuhn) a teoriilor de tip galileo-newtonian cu cele de tip antic-aristotelic nu conduce, în cazul lui Blaga, la admiterea faptului că fiecare teorie ar construi propria sferă a realităţii (eliminând ideea de realism – ca asertare a unei realităţi în sine, independentă de ştiinţa ce-o pune în discuţie), realităţile putând fi multiplicate la infinit, spre a deveni obiect al diferitelor teorii. Blaga nu ajunge la asemenea consecinţe paradoxale ale “necumulativului”, presupus de dependenţa teoriilor de contexte culturale diferite, şi aceasta tocmai datorită “realismului metafizic” de care-s călăuzite constant consideraţiile sale.

Orice concepţie ce mărturiseşte realismul ştiinţific trebuie să facă faţă argumentelor antirealismului, ale căror surse sunt plasate în ştiinţe (mecanica clasică şi, mai ales, mecanica cuantică), în “noua istoriografie a ştiinţei” şi în filosofie (mai ales empirismul). Face faţă teoria blagiană unor asemenea argumente?

Uneori, oamenii de ştiinţă au pus la îndoială ei înşişi unele dintre constructele lor teoretice, părându-li-se că ele poartă un bagaj suplimentar, interpretări adiţionale care se impun teoriilor înseşi; alteori li s-a părut dificilă caracterizarea lor în chip *consistent* (aceasta e o problemă la care trebuiau să răspundă propunătorii “eterului” sau ai “fluidelor” în mecanica secolului al XIX-lea). E. McMullin dă exemplul lui Newton, care nu a putut accepta fără rezerve toate implicaţiile noţiunilor de “forţă” şi de “atracţie” din teoria sa. Parte din ezitările sale îşi aveau originea în “teologia” sa.: Newton nu putea concepe că materia ar putea fi prin sine activă, şi astfel, independentă de puterea lui Dumnezeu. Unul din reproşurile pe care Leibniz i le-a făcut fizicianului viza tocmai faptul acesta că “forţa” nu avea la Newton o interpretare acceptabilă. Spre a răspunde, Newton “a încercat să găsească o ontologic care i-ar putea satisface pe acuzatorii săi”(McMullin): a venit cu ipoteza unor “principii active”, ce ar opera în afara corpurilor. Pentru antirealişti, acesta este un exemplu din istoria ştiinţei care, presupunând eşecul încercărilor de a interpreta conceptul de “forţă” în termenii unor categorii cauzale familiare, implică , de fapt, eşecul pentru realism. Potrivit lor, concepţia lui Newton despre atracţie şi forţă era dependentă şi de credinţa religioasă pe care fizicianul o împărtăşea. Dar, realismul se reduce, oare, la interpretarea unor fenomene în categorii familiare, sau imediat interpretabile? Că nu e aşa, McMullin demonstrează cum *modelul* teoretic (metafora- ar zice Blaga) de “principiu activ” se va dovedi extrem de fructuos, fiind , de fapt, “strămoşul noţiunii de <câmp>, ce şi-a arătat ulterior, atât de pregnant valoarea”.

În *Experimentul şi spiritul matematic,* după ce Blaga surprinde pe scurt "istoria conceptului de forță" (Newton, Lagrange, H.Poincaré, Kirchoff, etc.), aminteşte că excursul newtonian vizează "acel plan ținând de adâncimile secrete ale existenței, întru revelarea căruia se utilizează, nu atât concepte abstracte, cât *concepte-imagini*. Este vorba despre un plan transempiric, despre un strat, despre o dimensiune mai profundă a existenței, în care, cel puțin în condiții naturale, nu se poate pătrunde în chip direct, nici pe calea simțurilor şi nici prin concepte abstracte extrase de-a dreptul din empirie. Singure <conceptele-imagini> construite *teoretic* oferă şanse în vederea unui acces în această transempirie." (Blaga, 1983, p.612). Cu alte cuvinte, pentru Blaga, acel "principiu activ" newtonian poate fi înțeles ca un concept-imagine, deci ca o metaforă ce face posibilă accederea în planul transempiric al existenței. Apoi, vorbind tot "blagian", invocata (de către antirealişti) prezență a unei condiționări de natură cultural-religioasă (în cazul lui Newton) nu reprezintă un argument împotriva realismului. La Blaga, realismul metafizic corespunde sistemului său filosofic, fiind vizată deci şi tratarea condiționării culturale a creației din ştiințele particulare.

Că Newton este un "caz" deschis şi unor interpretări antirealiste , ne-o arată mai multe scrieri în filosofia şi istoria ştiinței. De pildă, A.Koyré invocă o "Regulă a V-a" descoperită într-un manuscris al lui Newton, în care sunt vizate şi ipoteze "ce nu pot fi demonstrate plecând de la fenomene, ori printr-un argument bazat pe inducție". Comentând, Gerald Holton spune că această regulă deschide spre "dilema lui Newton": ştiind perfect că Dumnezeu este cauza gravitației, ca şi cauza tuturor forțelor naturale, Newton era conştient de incapacitatea sa de-a cupla ipoteza forțelor gravitaționale cu fenomenele observate; dar aserțiunea că Dumnezeu este cauza gravitației putea fi, în acelaşi timp, adevărată şi falsă. (G:Holton, 1982, p.43).

W.H.Newton Smith aminteşte şi el reacția antirealistului Feyerabend la "cazul Newton". La Newton, în mijlocul operei sale ştiințifice apăreau adesea considerații teologice : de pildă, el credea că Dumnezeu ni s-a relevat prin cuvântul şi prin lucrarea sa. Primul implică studiul Scripturii, a doua, studiul fizicii. În plus, Newton credea că Moise , Pytagora şi Platon cunoşteau cu toții legea universală a gravitației. Aşa că el n-avea altă alternativă decât să lucreze pe textele lor, să le repete experiențele. Dar, aceasta – spune Newton Smith - nu trebuie să conducă la respingerea conceptului de raționalitate (şi de realism-am putea adăuga "blagian"), ci la respingerea unei anumite concepții despre raționalitatea ştiințifică.(A se vedea: Newton Smith, "Raționalitatea şi Newton", în, *Krisis,* 1999, pp.120,121!) Şi Blaga, am mai spus, a manifestat nevoia unor interpretări care să exemplifice tendința sa de "relaxare" a conceptului de "raționalitate" În plus, în spirit blagian vorbind, încercările lui Newton de-a trata legea gravitației prin apelul la metafore (concepte-imagini) pot fi considerate "metafizice" şi în sensul că nici o evidență disponibilă atunci nu putea determina dacă ipoteza lui Newton va deveni o problemă decidabilă empiric.

În dezbaterile actuale dintre realişti şi antirealişti, ultimii afirmă constant că *mecanica cuantică* a decis problema în favoarea lor. În speţă, rezultatul faimoasei controverse Bohr –Einstein, ducând -în ochii celor mai mulţi fizicieni- la înfrângerea lui Einstein, este considerat a fi, totodată, o înfrângere a realismului. Dar, cum se-ntreabă McMullin, "<Principiul complementarităţii> al lui Bohr implică oare că entităţile teoretice ale noii mecanici cuantice nu permit nici un fel de afirmaţii existenţiale, privitoare la structurile lumii? Nu. Pentru că Bohr afirmă că lumea este mult mai complexă decât ne lasă să credem fizica clasică, şi că, întrebarea dacă entităţile fundamentale ale opticii şi mecanicii sunt *unde* sau *particule* nu poate fi soluţionată pentru că este pusă în termeni neadecvaţi. Bohr crede că interpretarea lor ca unde şi cea ca particule sunt ambele aplicabile, că ambele sunt necesare, fiecare însă în contextul ei. El nu susţine că din interpretarea pe care el o dă mecanicii cuantice nu poate fi inferat nimic despre entităţile din care este compusă lumea. Dimpotrivă, el spune că ceea ce poate fi inferat de aici este cu totul diferit de ceea ce ne-am fi aşteptat conform concepţiei clasice despre lume."(McMullin, op.cit, p.12).

Putem plasa textul acesta în apropierea celor pe care le afirmă Blaga în *Eonul dogmatic* şi *Cunoaşterea luciferică* , referitor la mecanica cuantică : "Fizica cea mai recentă, interpretând fenomenele luminii, nu se sfieşte să facă apel la construcţii teoretice care se exclud, dar pe care le priveşte totuşi ca egal îndreptăţite. Fizica, punând problema în chestiune, nu pregetă de a accepta o soluţie antinomică: lumina e privită sub unghi teoretic ca fiind în structura ei criptică alcătuită în acelaşi timp din <corpuscule> şi <ondulaţii>(..). Termenii se exclud. Ei se prezintă totuşi cu egală îndreptăţire în explicaţia luminii." (Blaga, L., 1983, p.391). Blaga spune că avem de-a face aici cu o "antinomie transfigurată" ce presupune ec-stazia intelectului, care însă este subordonată primatului obiectului asupra subiectului, filosoful angajându-se, de fapt, într-o *epistemologie realistă*, în care subiectul se orientează către obiectul exterior lui (în acest caz "lumina"), obiect care îl solicită, punându-l în situaţia de criză intelectuală.

Fizica particulelor elementare a-ntreţinut şi ea disputa realism - antirealism. Entităţile microcosmosului nu sunt imaginabile în sens comun, căci, la acest nivel se pierd multe proprietăţi familiare: individualitate, localizare precisă, proprietăţi independente de măsurare etc. Lucian Blaga oferă şi-n legătură cu aceasta o teză realistă: omul de ştiinţă descoperă structurile lumii şi nu este necesar ca aceste structuri să fie imaginabile în categoriile macrocosmosului. El numeşte noua fizică *Constructivism* şi adaugă că teoria cuantelor sau mecanica ondulatorie, ca şi fizica particulelor elementare (când "noul fizician sileşte natura să ia liniile gândite"), "trebuie privite ca excepţionale afirmări ale unui nou stil de gândire teoretică" (Blaga, L., 1996, I, pp.155,156).

Putem conchide, deocamdată, că interpretarea realistă, în care şi consideraţiile lui Blaga îşi au locul, are încă destule argumente la contactul cu schimbările din istoria ştiinţei, în special a fizicii.

Sursa cea mai evidentă a antirealismului este însă în legătură cu noua preocupare pentru istoria ştiinţei, din partea filosofilor ştiinţei. De pildă, accentul pus de T. Kuhn pe *discontinuitatea*. care, spune el, ar caracteriza trecerile revoluţionare în istoria ştiinţei, l-au condus înspre respingerea realismului: "Nu pot vedea în sistemele lui Aristotel, Newton şi Einstein vreo direcţie coerentă a evoluţiei ontologiei ştiinţei": aceasta este ideea autorului american. De fapt, Kuhn atribuie un caracter cumulativ legilor empirice ale ştiinţei, "ca legi de nivel inferior", dar neagă orice caracter cumulativ, teoriei: teoriile vin şi trec, lăsând în urmă prea puţin (Invocăm această distincţie, pentru că , de obicei, unitatea de referinţă avută în vedere când se discută disputa realism-antirealism este teoria ştiinţifică.).

Unul din criticii cei mai acerbi ai realismului este L. Laudan, care propune o listă impresionantă cu teorii ce-au fost cândva respectabile, devenind între timp discreditate. Desigur, în replică, s-ar putea alcătui o listă la fel de impresionantă cu ceea ce n-a fost răsturnat în istoria teoriilor ştiinţifice. Şi, vorbind dinspre Blaga şi potrivit teoriei sale stilistice, teoria lui Einstein nu-i superioară celei newtoniene, aceasta din urmă neputând fi, deci, discreditată.

O altă problemă pe care filosofii ştiinţei şi-o dispută astăzi este cea a "ne-observabililor": dacă o teorie cu privire la aceştia poate fi, sau nu, considerată "realistă". În lucrările sale, pe care le discutăm acum, Lucian Blaga spune că, odată cu Galilei , "ne-observabilii" (desigur, termenul nu-i frecventat ca atare de către Blaga, el având în vedere doar "conţinutul" la care acesta trimite) au devenit factorul care a făcut necesară cuplarea unor metode de cercetare cu matematica şi că, în vederea surprinderii a ceea ce depăşeşte imediatul observabil, devenise inerent recursul la metaforă (concepte-imagini).

Şi-n această problemă putem surprinde similitudini cu punctul de vedere susţinut de McMullin. Cum am văzut, Blaga critică poziţia neopozitivistă, conform căreia "inferenţa inductivă a produs ştiinţa modernă"(drumul de la date de observaţie la legi). Pentru Blaga, trecerea de la fenomene la legi se realizează ca trecere de la un nivel ontologic la altul, nu în acelaşi plan ontologic (de tip humeist). Iar această trecere presupune utilizarea metaforei. McMullin, în disputa sa cu "noul empirism" (pentru care orice entitate admisibilă trebuie să fie direct atestată în experienţa senzorială), şi mai ales cu Bas van Fraasen (al cărui antirealism este restrâns la acele entităţi teoretice care sunt *în principiu*_neobservabile) susţine că, istoria modernă a ştiinţei, utilizând *retroducţia*, (demersul de la efectul observat la cauza neobservată) a făcut posibil progresul cunoaşterii. În cazul "inferenţei retroductive" se folosesc modele "care funcţionează ca o metaforă; metafora slujeşte spre a pune în lumină ceva ce nu este în prealabil bine înţeles". Modelul - ca metaforă - "aproximează suficient de bine structurile lumii, care sunt cauzal responsabile pentru fenomenele ce trebuie explicate"(...), "Nu cred că acceptarea unei teorii ştiinţifice implică credinţa în adevărul ei. Ştiinţa ţinteşte către o metaforă rodnică. A presupune că o teorie este

literalmente adevărată ar implica, printre altele, că nu s-ar putea ivi în raport cu ea absolut nici o anomalie - or asta e o idealizare a ceea ce se-ntâmplă într-adevăr în ştiinţă. Resursele metaforei sunt esenţiale pentru munca ştiinţei, iar construirea şi retragerea unei metafore trebuie văzute ca parte a ţelului ştiinţei" (McMullin, op.cit. pp. 38,39).

Lucian Blaga, şi el, considera că nu trebuie angajată, în prealabil sau direct, chestiunea "adevărului" ori "falsităţii" rezultatelor diverselor forme de cunoaştere, a eventualei lor corespondenţe cu realitatea, şi că, mai importantă decât problema adevărului e faptul că, în ştiinţe, ipotezele şi teoriile constructive vizând cripticul unui mister deschis utilizează cu succes metafora. Pentru filosoful român, limbajul explicaţiei teoretice este de un tip special: este deschis şi capabil întotdeauna de dezvoltări ulterioare. Ernan McMullin spune şi el că acest limbaj "e metaforic, nu pentru că foloseşte analogia, sau pentru că ar fi imprecis, ci pentru că are resurse de sugestie care constituie argumentul imediat al valorii sale ontologice." (Idem). Desigur, nu trebuie uitat că Blaga dedică foarte multe pagini analizei "sensului metaforei", lucru pe care McMullin recunoaşte că nu-l încearcă, el fiind interesat doar de "fertilitatea" unui model teoretic, adică, dacă acest model are sau nu "extensiune metaforică" (dacă el sugerează modificarea ulterioară drept cale plauzibilă pentru întâmpinarea anomaliilor, excepţiilor, şi încorporarea noilor evidenţe: spre a vedea, de pildă, de-i vorba despre două stadii ale aceleiaşi teorii, sau despre două teorii diferite).

5.5. **Lucian Blaga şi discursul epistemologic românesc actual**

Încercăm acum o minim-posibilă deschidere spre câteva din „imaginile despre ştiinţă" ce se conturează în mediul filosofic românesc actual, şi aceasta, desigur, prin raportare la problematica avută în vedere de Lucian Blaga şi ţinând cont de economia acestei lucrări. Desigur, pentru a încerca o topografie elementară a gândirii epistemologice actuale, în funcţie doar de propriile lecturi şi de percepţia avută la un moment dat, este destul de puţin. Totuşi, în baza acestor minime lecturi, ne permitem să afirmăm că, unul din proiectele celor care investesc mult în filosofia şi logica ştiinţei (Mircea Flonta, Constantin Grecu, Ilie Pârvu, Teodor Dima, Petru Ioan, Ion Ceapraz, Angela Botez, Andrei Marga, Alexandru Surdu etc.) presupune revenirea la intenţiile teoretice ale unor gânditori precum Lucian Blaga, Mircea Florian, Eugeniu Sperantia, Ştefan Lupaşcu etc. În cele ce urmează, ne vom opri doar asupra unor consideraţii semnate de Mircea Flonta, Ilie Pârvu şi Constantin Grecu.

Mircea Flonta, interesat să schiţeze (cel puţin) programul elaborării unei istorii critice a teoriei ştiinţei din ultima jumătate de secol, revine adesea şi la intenţiile teoretice ale lui L.Blaga, întâmpinându-le critic şi, mai ales, din perspectiva câtorva convingeri şi atitudini teoretice ce transpar în lucrările pe care le semnează: „ştiinţa are anterioritate faţă de filosofia ştiinţei şi nu poate fi înţeleasă ca o aplicare a unei teorii a ştiinţei elaborate în prealabil";

împotrivirea la ideea separării filosofiei de ştiinţă, a ştiinţei de filosofie, şi respingerea supoziţiei că se poate vorbi despre o „cunoaştere filosofică" de sine stătătoare (filosofia este orientare, nu formă de cunoaştere); presupoziţiile filosofice constituie armătura contextului teoriilor ştiinţifice; afirmarea caracterului istoric al infrastructurii gândirii ştiinţifice şi a ideii că raţionalitatea ştiinţei se constituie istoric, în contexte concrete, determinate, şi pe fondul practicii unor comunităţi ştiinţifice; necesitatea teoretizărilor alternative, ce oferă explicaţii diferite asupra dezvoltării ştiinţei şi practicii ştiinţifice etc. În raport cu toate acestea, Mircea Flonta va aprecia „poziţia de precursor al unei reorientări de mare anvergură în filosofia ştiinţei exacte", ce i se cuvine lui Blaga, „actualitatea unora dintre consideraţiile sale fugitive şi sumare", fiind vorba despre ceea ce mărturiseşte ideea blagiană privind „înrădăcinarea culturală a cunoaşterii ştiinţifice" conjugată cu cea despre „caracterul istoric al infrastructurii gândirii ştiinţifice". Ascmenea idei sunt dezvoltate de însuşi Mircea Flonta în scrierile sale. Împărtăşind viziunea contextualistă asupra raţionalităţii ştiinţifice, ideea caracterului istoric al infrastructurilor gândirii ştiinţifice, conjugată cu cea privind înrădăcinarea culturală a cunoaşterii ştiinţifice, M.Flonta arată că „ceea ce distinge şi opune mari tradiţii de cercetare, par să fie tocmai reprezentările diferite, ireconciliabile, cu privire la ţelul suprem al cunoaşterii ştiinţifice. În măsura în care aceste reprezentări privesc ţelul central al cunoaşterii ştiinţifice, ele nu vor putea fi judecate dintr-un punct de vedere exterior, neutru. Este ceea ce se poate vedea foarte bine, de exemplu, în cazul conflictului dintre tradiţia filosofiei naturale aristotelice şi cea a ştiinţei matematice moderne a naturii. Experienţa nu va putea arbitra conflictul dintre imperativele metodologice ce opun aceste tradiţii, în măsura în care aceste imperative sunt susţinute de reprezentări diferite cu privire la ţelul central al cercetării naturii.(...). Fără îndoială că cel ce va adopta reprezentările moderne cu privire la obiectivele cercetării naturii va aprecia că normele metodologice specifice tradiţiei aristotelice sunt de nesusţinut" (Mircea Flonta, 1998, pp. 216,217).

Pe de altă parte, Mircea Flonta ia distanţă faţă de „aplicarea cu spirit de sistem a ipotezei unităţii stilistice a formelor culturii", faţă de ideea blagiană asupra temeiurilor metafizice ale unităţii dintre cultură şi istorie şi, se înţelege, faţă de propunerea de către Blaga a unui concept lărgit al cunoaşterii.

Ilie Pârvu se dovedeşte a fi preocupat, de asemenea, de studiul istorico-critic al dezvoltării ştiinţei, în vederea evidenţierii unităţii dintre gândirea filosofică şi gândirea ştiinţifică, unitate de care depind atât constituirea, interpretarea şi înţelegerea structurii şi infrastructurii teoriilor ştiinţifice, cât şi legitimarea discursului ontologic. Tematizările sale din sfera ontologiei şi epistemologiei sunt credinciase ideii că momentul istoric al criticismului kantian este ireversibil (idee împărtăşită şi de Blaga) şi de aici preferinţa pentru programele filosofice critic-constructive şi pentru teoriile ce privesc condiţiile cunoaşterii. În plus, convins fiind că „dezvoltarea ştiinţei actuale oferă reflecţiei filosofice o serie de realizări teoretice care au impus

ca pivot al reconstrucției raționale a lumii un nou tip sau nivel al teoretizării, cel abstract-structural“, Ilie Pârvu propune el însuşi schița unei „ontologii structurale“, centrată pe „modelul structural-generativ al ființei“. Din perspectiva acesteia, Ilie Pârvu poate să spună la un moment dat că, „Blaga, ca şi Whitehead (probabil cel mai mare filosof al secolului XX, care a mai elaborat o cosmologie metafizică), trebuia să-şi înscrie interogația cosmologică într-un orizont teoretic ipotetico-deductiv. Să ofere, cu alte cuvinte, ideii sale metafizice de bază statutul unei afirmații de tip ipotetic. Această idee ar formula (...) o supoziție teoretică asupra condițiilor de posibilitate ale oricărui real, asupra temeiului existenței şi unității lumii. Cu alte cuvinte, ...întreprinderea lui Blaga se constituie mai degrabă ca o ontologie fundamentală, ori o metafizică structurală, o doctrină structural – abstractă a existenței ca existență.“ (Pârvu, I., 1997, p.250). Or, această idee poate fi aplicată mai departe celorlalte compartimente ale sistemului blagian. În acest sens, I.Pârvu va gândi că interogația realist-metafizică a lui Blaga – privitoare la ştiință- poate fi înscrisă într-un orizont teoretic ipotetico deductiv şi că, inclusiv discursul din *Experimentul şi spiritul matematic,* cu privire la „posibilitatea şi raționalitatea fizicii galileo-newtoniene“ („în care sunt anticipate o serie dintre pozițiile şi rezultatele celei mai influente orientări actuale, <filosofia istorică a ştiinței>“), poartă semnele unei asemenea perspective. Că este aşa, o dovedeşte şi analiza comparativă întreprinsă în studiul „Posibilitatea şi raționalitatea fizicii galileo-newtoniene în viziunea lui Lucian Blaga“, analiză menită să sublinieze comunitatea posibilă a perspectivei metodologice blagiene cu cea abstract-structurală a lui René Thom, necesară unei mai bune articulări „a tuturor momentelor metodei ştiinței matematice a naturii“.

Cercetările de filosofie a ştiinței semnate de *Constantin Grecu* închează o perspectivă asupra problematicii şi specificului ştiinței, ce include şi unele aspecte avute-n vedere de Blaga: a) condiționarea culturală, filosofică, a ştiinței („presupozițiile filosofice ale ştiinței“, „cadrele infrastructurale ale cunoaşterii ştiințifice“, „analiza tematică a ştiinței“, „rolul contextului“ în asigurarea legăturii dintre o idee şi presupozițiile sale etc.); b) necesitatea explicațiilor alternative în ştiință (ce derivă, mai ales, din afirmarea caracterului istoric al infrastructurii gândirii ştiințifice); c) dinamica ştiinței şi „natura şi genurile revoluțiilor ştiințifice“ (înțelesc ca schimbări profunde survenite la nivelul imaginii ştiințifice a lumii, al stilului şi idealului gândirii şi cunoaşterii ştiințifice şi, mai ales, la nivelul presupozițiilor filosofice ale ştiinței); d) problema ştiințifică şi presupozițiile ei filosofice; problemele filosofice ale ştiinței etc. La toate acestea, pot fi adăugate referințele la cercetarea blagiană a „logicii problemei“, la inserarea problemei – şi de către Blaga – în ansamblul de cunoaştere, ca factor motrice al acestuia, ori la „reprezentarea orizontică a timpului“ propusă-n *Trilogia culturii* Este vorba, desigur, despre referințe ce presupun atât „precauțiile de rigoare“ în raport cu unele teze blagiene (de pildă, cele privitoare la „noologia abisală“), cât şi aprecierea originalității şi excelenței gândului

filosofic blagian. „Desigur, valoarea concepţiei lui Blaga despre orizonturile temporale depinde în mare măsură de poziţia faţă de teoriile inconştientului. Cu toate acestea, valoarea acestei concepţii rămâne indiscutabilă chiar şi numai prin originalitatea ei şi prin profunda sa rataşare la istoria culturii." (C.Grecu, 1995, p. 141).

Să adăugăm aici că tratarea unor aspecte ale cunoaşterii şi dinamicii ştiinţei avute-n vedere şi de Lucian Blaga este, în acest caz, corelată cu un discurs ce vizează şi alte articulaţii ale ştiinţei (în special, cele trimiţând la structura internă, logică, a disciplinelor şi teoriilor ştiinţifice, la „dimensiunea retorică a ştiinţei", sau la aspecte specifice unei „problematologii formale"), pe care, desigur. Lucian Blaga nu le-a avut în vedcre.

CÂTEVA CONSIDERAȚII FINALE

În urma analizei întreprinse la nivelul aceastei lucrări, alături de surprinderea unității și continuității presupuse de discursul blagian cu referire la cunoaștere și creație, am ajuns la următoarele constatări:

- Lucian Blaga s-a inserat în mod constructiv în controversele filosofice ale timpului său, având intuiția originală a „unității formelor culturii", pe care, confruntând-o cu date ale istoriei științei, a condus-o spre formularea și punerea în exercițiu a unui adevărat program de cercetare istorică și culturală a științei. Ideea unității formelor culturii a-nsemnat pentru Blaga tematizări în legătură cu: a) considerarea matricei stilistice a inconștientului drept condiție de posibilitate pentru orice plăsmuire în cultură; b) unitatea dintre stil" (forma) și „metaforă" (substanța operei de cultură) presupusă de orice creație (deci și de construcțiile din științele particulare); temeiul și semnificația metafizică a acestei unități;

- utilizând „analiza istorică" și „metoda culturală", Blaga ajunge să identifice (înaintea unor autori precum A.Koyré, M.Clavelin etc.) diferențele dintre „știința antică" și „știința galileo-newtoniană", diferențe pe care le pune-n legătură cu „prefacerile de ordin stilistic". De asemenea, abordarea blagiană a științei din perspectiva unor coordonate culturale (surprinse prin „analiza istorică") a presupus o ruptură „revoluționară" în raport cu vremea sa și-n alt sens. Cum se știe, sistemele epistemologice clasice se orientau după o singură disciplină științifică, fizica, căreia încercau să-i expliciteze presupozițiile și, prin universalizare, să definească pe această bază un concept de „știință". Această situație este caracteristică atât pentru filosofia științei a lui Kant, cât și pentru empirismul logic, raționalismul critic popperian și chiar, mai târziu, pentru teoria științei a lui Thomas Kuhn. Blaga propune o „precipitare problematică" încă din perioada interbelică, pe lângă matematică și fizică considerând că-i valoroasă și „faza teoretică" în care intraseră micro și macrobiologia, psihologia și istoria. Azi e o constantă discuția despre „epistemologiile regionale", sau despre maturizarea simultană a unui mare număr de discipline științifice;

- abordarea cultural-metodologică a fundamentelor și a specificului științei moderne a naturii l-a condus pe Blaga spre ideea originală a „suprametodei", care indică pentru fizica modernă o nouă conștiință metodologică, un nou ideal metodologic (prin raportare la fizica aristotelică), unul ce presupune unitatea dintre matematică, experiment și formularea de ipoteze, o nouă strategie epistemică și o nouă modalitate de organizare a metodelor pe principiul matematismului. Refuzând însă panmatematismul, filosoful dezvoltă o perspectivă particulară asupra rolului matematicii în științe, perspectivă aflată în legătură, pe de o parte, cu semnificația dată judecăților de tip matematic, iar pe de altă parte cu abordarea metodologică pe care o propune referitor la „raționalitatea științei de tip galileo newtonian";

- reconsiderarea resurselor raţiunii teoretice a făcut posibilă, pentru filosoful

român, reabilitarea dogmaticului" (a „dogmei"- ca formulă intelectuală menită să dea expresie antinomicului presupus de experienţă) şi o tematizare nouă a „raţionalizării" şi „raţionalităţii ştiinţifice", una în stare să facă posibilă, pe de-o parte, recunoaşterea şi identificarea iraţionalului în cunoaşterea ştiinţifică, iar pe de altă parte, corelarea raţionalităţii ştiinţifice cu „stilul" gândirii ştiinţifice. Modul „dogmatic" de a gândi, produs prin expansiunea resurselor raţiunii şi numit de Blaga „raţionalism ecstatic" pune în evidenţă faptul că, împreunarea dintre raţionalitate şi necontradicţie nu este atât de strânsă cum se promunţă logica, cunoaşterea neputându-se constitui într-un întreg consistent în totalitatea lui. In lucrare, am subliniat că discursul blagian privitor la „antinomia transfigurată"poate fi considerat azi, cu îndreptăţire, „o propedeutică la un nou raţionalism"(Gh. Vlăduţescu) şi chiar „un nou <Discurs asupra metodei>"(J. Figari). În plus, „aici a fost geniul lui Blaga, că a putut evidenţia aplicabilitatea dinamicii antinomiei transfigurate, nu numai în domeniul specializat al ştiinţelor fizice, dar şi în domeniile de dezvoltare ale micro şi macrobiologiei şi chiar în cadrul existenţei culturale a speciei umane"(C.O.Schrag);

-propunerea unei „logici a problemei" ştiinţifice (în sens metodologic, nu.formal) l-a condus pe Blaga la evidenţierea locului deosebit al „problemei ştiinţifice" în dinamica cunoaşterii şi, printr-o muncă de pionierat, la abordarea ei istoric –culturală (cu privire la infrastructura filosofică pe care-o presupune şi la raporturile ei cu „problema filosofică").

Încercând să probăm actualitatea unor consideraţii blagiene privitoare la dimensiunea constructivă a cunoaşterii ştiinţifice, am ajuns la concluzia că discursul lui Blaga a anticipat, într-adevăr, câteva direcţii şi „idei" proprii filosofiei actuale a ştiinţei: „filosofia istorică a ştiinţei" (cercetând infrastructura filosofică, culturală, a teoriilor ştiinţifice), perspectiva „problematologică" în filosofia ştiinţei (în speţă, cea a Şcolii de la Bruxelles), orientările actuale ce cred în existenţa unor matrici subconştiente, ce condiţionează creaţia culturală, linia actuală a teoriilor privind rolul „prealabilului" în *dinamica* ştiinţei, ca şi unele variante contemporane ale „realismului".

Angajarea comparativă ce-a presupus „întâlnirea"consideraţiilor blagiene cu una sau alta dintre actualele „imagini despre ştiinţă" conduce, desigur, şi la surprinderea unor limite ale doctrinei blagiene (evidente, bineînţeles. din perspectiva unei asemenea confruntări): cosmologia speculativă ce „fixează" datele iniţiale ale realismului metafizic prin care Blaga susţine perspectiva sa asupra ştiinţei este greu de acceptat astăzi; analiza istorică a ştiinţei pusă-n exerciţiu de filosoful român nu beneficiază întotdeauna de instrumentele specializate ale istoricului profesionist; discursul blagian privitor la „logica problemei" nu ajunge la sistemicitatea tehnică presupusă de analiza unor autori contemporani. precum Joseph Agassi sau M.Meyer etc. Aceste limite nu afectează însă, fundamental, ceea

ce am putea numi acum „dimensiunea europeană" a acestei perspective româneşti asupra cunoaşterii şi creaţiei în ştiinţă.

Dintr-un anumit punct de vedere, s-ar putea aprecia că această lucrare rămâne, cumva, neîncheiată şi că cercetarea noastră lasă loc mai multor obiecţii. De pildă, o primă obiecţie ce ni s-ar putea aduce este aceea a lipsei unei exemplificări mai cuprinzătoare cu privire la posibilitatea unei susţineri a tezelor blagiene dinspre evoluţia actuală a ştiinţelor. Sunt câteva motive pentru care n-am recurs la o asemenea exemplificare. În primul rând (şi alături de invocarea ne-specializării noastre într-un domeniu sau altul al ştiinţelor particulare) am considerat că analiza istoric – culturală blagiană a vizat, ea însăşi, abordarea...mai degrabă a acelor „teorii – cadru" (fizica aristotelică, mecanica raţională newtoniană, mecanica cuantică) cu rol precumpănitor, şi chiar revoluţionar, în evoluţia ştiinţei, decât a teoriilor speciale ale acesteia. Opţiunea filosofică blagiană a fost, credem, cea a explicării neformale a unor episoade importante ale dezvotării cunoaşterii ştiinţifice. Desigur, un al doilea motiv ţine de economia lucrării.

O altă obiecţie s-ar putea referi la o anumită eterogenitate a referinţelor în analiza comparativă menită să susţină actualitatea unora dintre consideraţiile filosofului român. De pildă, Holton şi Chomsky nu par să aibă prea multe în comun. Am putea răspunde că, pornind de la anumite sugestii de text, am încercat să susţinem ideea posibilităţii unui „dialog al discursurilor" şi când acestea presupun puţine „locuri comune". Şi aceasta ţine, de asemenea, de intenţia sub semnul căreia s-a plasat însăşi cercetarea noastră: surprinderea disponibilităţii lui Blaga pentru situarea gândirii în alternativă. Iar „a te afla în alternativă înseamnă a fi conştient şi de posibilitatea bifurcării drumului propus de altcineva, conservând astfel dubla, sau multipla posibilitate a unei <situaţii de cunoaştere>"(St. Afloroaei).

O a treia posibilă obiecţie (dintre multe altele) ar fi-n legătură cu următorul aspect: deşi am susţinut repetat că perspectiva blagiană asupra cunoaşterii şi creaţiei din ştiinţe este una metodologică, am ajuns totuşi să încercăm a proba receptivitatea lui Blaga la contextul filosofic în care şi-a conceput opera, ca şi actualitatea unora dintre consideraţiile sale, prin surprinderea (parţială, desigur,) caracteristicilor altor perspective, nedeclarat metodologice (cele semnate de Bergson, Ion Petrovici, Gaston Granger sau Gilbert Durand etc). Am considerat însă că, situând abordarea aceleiaşi problematici în planuri de analiză diferite, strategia epistemică dezvăluită de Blaga îşi delimitează specificul şi, deopotrivă, îşi găseşte o întregire ce-i permite (şi prin intermediul analizei noastre) să ofere o imagine complexă şi fin articulată a principalelor „momente" ale metodei ştiinţei moderne a naturii.

S-ar putea obiecta, de asemenea, că „paralelismul crezurilor filosofice româneşti" surprins aici, într-o problemă sau alta vizând cunoaşterea şi creaţia, n-a presupus şi identificarea susţinerilor unor autori de marcă, precum Tudor Vianu, P.P.Negulescu etc. Dar, cum am sugerat deja, şi cercetarea noastră trebuie să continuie!

The Cultural-Stylistic Approach of Science in Lucian Blaga` s Philosophy

Abstract

The attempt of the present study concerns Lucian Blaga's contribution to the investigation of the cognitive dimensions of science in ontological, cultural and historical context, through the interdisciplinary integration of the philosophy of science and gnoseology in the philosophy of culture. Blaga's stylistic, cultural approach of the scientific phenomenon, his theory of the categorical doublets, his conception the supra-method and minus-knowledge, his view of the differences and interferences between philosophy and science, placed in a context marked out mainly by the debates between the supporters of neopositivism and those of phenomenology, are here interpreted as original ideas, yet without adopting an apologetic attitude. These ideas are presently explored in their capacity to have a fruitful encounter with the current direction pursued by the scientific theories of the "presuppositional", as well as with the view of the disciplinary matrixes and the anthropology of gnoseological mentalities

One of the fundamental insights that has been constantly and powerfully leading Lucian Blaga's thought is the idea of **the unity of the forms of culture**. Throughout Blaga's work, starting as early as with the period of his first publications (1916-1919), all the modalities in which humans attempt to relate themselves cognitively to existence are brought together and set around the problematic field of unity. Blaga has been thereby preparing the perspective promoting his later wider, more flexible, plural, non-exclusionary, and non-reductive concept of knowledge However, it was not until his *Philosophy of Style* (*Filosofiu stilului*) (1924), that the philosopher has reached the articulation of a sketch of what was later to become his theory of style, a sketch based on the conjunction of two themes. the theme of the unity of the forms of culture and the theme of the factors determining it. Various cultural creations of a historical epoch, like the works of theoretical science, works of art, metaphysical systems, etc., are –according to Blaga – bear the stamp of a "formative tendency" (i e., a *nisus formativus,* that is, spirit's tendency to confer forms to all things encountered by it, a tendency which varies in the manner of its modulations from one epoch to another). Thus the hypothesis of a cultural determination of the theoretical structures of exact science is also put forth; exact science is thereby also conceived as subordinated to the principle of the unity of the forms of culture. However, this aspect had already been suggested by Blaga in his Doctoral dissertation, *Culture and Knowledge* (*Cultură şi cunoştinţă*) In that work he considered the historical, cultural determination of the "anticipated idea", of the researchers' ideal of explanation. This initial step was meant to lead him to the elaborated analysis of the theory of scientific knowledge and of the history of the great scientific theories as indispensable articulations of a philosophy of culture. However, in the *Philosophy of Style* (*Filosofia Stilului*) this suggestion is first advanced as work-hypothesis. And it is here that we find Blaga for the first time using his concept of a "cultural style" and encounter the concrete application of his "theory of style" (though merely in the phase of a sketch at this point) to the analysis of particular forms of culture The manner in which Blaga constructs his own philosophical discourse points by itself to the idea of the methodological unity between "historical" and "cultural analysis"

In his *Horizon and Style* (*Orizont şi stil*) (1932), considering that the "formative tendency" (*nisus formativus*) is not, however, the only category determining the unity of the forms of culture, Lucian Blaga advances the "theory of the unconscious spirit" According to it, what determines the style of a culture is always the unconscious spirit, "a dynamic reality with its own structures and initiatives, with its specific modes of reaction, and its specific sources of information" Later on, in *The Genesis of Metaphor and the Meaning of Culture*

(*Geneza metaforei si sensul culturii*), the "stylistic factors of unconsciousness" are elevated to the dignifying rank of categories, thereby Blaga providing also a "metaphysical grounding" to the unity of the forms of culture. any creation is also considered as "a compromise that the virtual conflict between human existence and the *Grand Anonymous* requires". Although influenced by Nietzsche, Spengler, and Frobenius, Blaga succeeds, through his theory of the cultural style, to distinguish himself, by not reducing culture to the "unity of artistic style" (as Nietzsche did) and by not correlating the "style" with the merely "spatial horizon of consciousness" (as in Spengler's case) In relation to his predecessors, Blaga's innovative contribution resides not only in the fact that he finds the determinant factors of cultural creation at the level of the categories belonging to the unconscious spirit, but also in that, that he argues that any creation presupposes the unity of style and metaphor.

Style represents the matrix, the form in which any creation is being realized, whereas the metaphor becomes the manner in which a style gets expressed. Metaphor plays the role of the matter receiving the form, where the bestowal-of-form refers to the "content of a spiritual creation" (language for the case of poetry, the colour and lines for the case of painting, etc.). Moreover, Blaga considers both the categories of the unconsciousness and the metaphor from a metaphysical perspective as well: if the so-called abyssal categories are also considered as "**transcendent breaks**", then "metaphysically speaking, the content of any cultural act remains 'metaphorical', since through it the mysteries are not revealed as through a mirror"

The stylistic matrix is understood as a "bundle of stylistic categories" representing the "cosmogenetic-functional dwelling place of the cultural creation and the abyssal functions that compound a style". It is therefore also considered to be a necessary condition for the possibility for any type of cultural creation. Whenever Blaga intends to emphasize not only the categorical structure of unconsciousness, but also its dynamic and formative nature, i.e. its modeling function, he speaks about the "stylistic field" This is the case with his works approaching creation in the fields of science and history: *Science and Creation* (*Ştiinţă şi creaţie*), *The Experiment and the Mathematical Spirit* (*Experimentul şi spiritul matematic*), and *The Historical Being* (*Fiinţa istorică*).

For Blaga the determination of the specificity and role played by the stylistic categories in cultural creation has to do with the distinction he draws between "the given world" and "the created world". The former represents the phenomenal world just like for Kant, i.e. the world just the way it appears to us in our cognitive attempts, whereas the "worlds created on the basis of an intention to reveal" are numberless and constituted according to a different stylistic matrix. This "difference" is being accounted for on the basis of a certain characteristic feature of the categories: their *alternation*. It is on the basis of alternation that it becomes possible to speak of a plurality of stylistic matrixes, the "relativity emerging in grouping the stylistic categories in stylistic matrixes", the "duration of stylistic factors", or the "stylistic interference", which as a result of a modification of stylistic matrix can "explain" the relationship among various styles, epochs, and generations. Besides *alternation* and *variability*, the categories of unconsciousness also exhibit as their characteristics, such as: a *subjective nature*, the a priori belonging to a subject, discontinuity of content, irreducibility and plurality. These various characteristics have a joint function, they work together towards obtaining a cultural product, a product that ultimately appears as a "cosmic entity", i.e. a "separate world of meanings" Some other of the characteristics pertaining to the stylistic categories can be elucidated by comparing the nature, functions and usefulness of these categories with the nature and functions of the categories of consciousness

- the categories of consciousness are intrinsically characterized by receptivity, whereas the categories of the unconscious are intrinsically characterized by spontaneity;
- the categories of consciousness determine the world given as object of knowledge, whereas those of the unconscious determine the world of cultural creations as creations;
- the "cognitive" categories keep themselves in a structural constancy, although they can increase in number; by contrast, the abyssal categories exhaust themselves in so far as

they get actualized in cultural creation; they can nevertheless combine thereby generating new different styles.

- the cognitive categories are universal, whereas the stylistic ones can vary.

- the cognitive categories can be either a priori or empirical, whereas the abyssal ones can only be a priori;

- the cognitive categories pertain to our existential destiny, whereas those of the unconscious pertain to the our creative destiny.

It is to be added, however, that the so-called cognitive categories of the understanding, when used in scientific and/or philosophical creation, enter the region of the stylistic matrix and bear its stamp.

Blaga treats the unity of the forms of culture also from the perspective of what he calls the "metaphysical foundations of culture". Thus, the conditions for the existence of culture, as well as the meaning of it, are deduced from the conditions of specifically human existence. Culture is the result of "ontological mutation", one reached by human beings through a new horizon, i.e. the horizon of mystery, which exalts them above the level of simple animal nature. The horizon of mystery calls for a specific sort of finality, i.e. revelation of the mystery, achievable through cultural works of all kinds, works in which style (form) and metaphor (matter) work hand in hand. The metaphysical meaning of culture has to do with precisely this creative destiny of man Cultural creation emerges as a sort of compromise, brought about in the virtual conflict between the *Grand Anonymous* and humans, and the stylistic categories represent the decisive moment in the constitution/constituting this compromise. This metaphysical meaning ascribed to a cultural style confers sense and import upon all relativity intrinsic to the products in so far as they are human creations Style cannot be absolute; rather it can only be regarded as "interrupted tendency towards absolute revelation" Furthermore, "upon considering the styles, one cannot properly speak either of a categorical superiority of one over another, or of a link along a single ascending line binding them. Metaphysically speaking, styles are equivalent to one another".

In the case of science, the stylistic factors make manifest their presence in its constructive dimension. As "power-lines" of a stylistic field, they will model/shape and guide "intentionally" the theoretical creations as well as the results of "guided observation" In his *Science and Creation* (*Ştiinţă şi creaţie*) and *The Experiment and the Mathematical Spirit* (*Experimentul şi spiritul matematic*), Blaga shows that this "stylistic field" has a determinant role to play in the positive sciences. He does so by means of a historical-comparative analysis of Antic and Galileo-Newtonian science, considering also the transition from the former to the latter. The philosopher will say (and argue) that the stylistic dominants of the Greek spirit are as follows· the priority given to rest, as opposed to motion, the tendency to take nature as constituted by receptacles and richness (which gets expressed in the geometrical approach characteristic to Greek culture), and the privilege ascribed to the finite. By contrast, in the case of modern science the "predispositions" characterizing the stylistic field favour movement as indestructible state, space as infinite, and the mathematical in its quantitative aspect.

Blaga proposes this stylistic approach to science, from the perspective of the unity of forms of culture, also as a reply to the neopozitivist perspective on science. He criticizes the latter mainly for "hypostasising a certain methodology and for the scientific dogmatism this is leading to". To this perspective Blaga opposes one that emphasizes the central role of the stylistic a priori, and talks about a "stylistic influence that actualizes itself in the implicit promotion of certain values in the field of science, values that can be subsequently revealed only by the history of science".

The problem of the existence of a stylistic a priori ensuring the possibility of both knowledge and creation lead me also towards a reading of Blaga's work from the perspective of the current epistemological discourse, that appeals to the idea of *presupposition*. Although Blaga himself does not explicitly consider this idea, an idea that however has not been given due attention until recently, I thought one can identify throughout his works dedicated to the

theory of knowledge some presuppositions, that differ from what one might call the "predispositions of the unconscious spirit" (as manifest throughout one culture, an epoch). In order to proceed this way I have been following the systematization provided by Professor Grecu, according to whom, the philosophical presuppositions of science are mainly of ontological, epistemological, logical, and methodological nature. The ontological and epistemological presuppositions are identifiable in that what Blaga calls "the philosophical and metaphysical coordinates" of science and creation, or the "specific conditions of any creation". the horizon of mystery and the human subject as "being into the horizon of mystery and for the sake of revelation", the existence and role of thinking (the intellect with its forms, operations and logical laws, as well as the possibility of intellectual ec-stasis) in the receiving and scientific understanding of empirical data. Furthermore, Blaga speaks also about the "methodological function" of some valuable philosophical ideas (for instance, the "anticipated ideas" having "imperative function" that he deals with in *Culture and Knowledge* (*Cultură şi cunoştinţă*)) able to support the dynamics of science, to secure the progression of knowledge. They determine not only the form in which knowledge is being organized, but also possible modes of solving different problems. The "metaphysical coordinates" of knowledge and creation presuppose the presence of both the "principle of the preservation of mystery" (since knowledge and creation are censured with regards to transcendence) as well as the "convertibility of transcendence" (since humans, having a tendency towards truth absolutely inseminated in their very being, are capable of transforming the limits into positive values). In so far as creation is concerned, these "presuppositions" fall under the influence of the "predispositions" of the unconscious spirit, any creative piece bearing the stamp of these abyssal predispositions

Blaga's *methodological approach* on science presupposes mainly appeal to the "cultural method" and "historical analysis", since history ("historicity") represents the fundamental dimension of the fully-realized *luciferic* human being, the basic mode in which human existence is unfolding in space and tune", and culture is the "expression of fulfilling human destiny through creative acts", among which theoretical constructions enjoy a special place. The methodological approach of science represents for Blaga a very important segment in the philosophy of science He attempted to address its concerns especially in his later writings: *Science and Creation* (*Ştiinţă si creaţie*) and *The Experiment and The Mathematical Spirit* (*Experimentul şi spiritul matematic*) However, as early as his Doctoral dissertation Blaga had already proposed a short but nonetheless revealing analysis of the scientific problem by means of the "cultural method", an analysis comprising the seeds of a real program of historical investigation. In his *Culture and Knowledge* (*Cultură şi cunoştinţă*), however, the philosopher speaks about the functional variability of "ideas – as cultural units" along history. According to him, such ideas can acquire – in a certain field and at a certain historical moment - an "imperative function". These are the "anticipated ideas" that guide the researcher in the field of positive sciences in solving scientific problems, by determining the content of the resolutions, having a constitutive function as creative factor. The anticipated idea cannot be derived from empirical observations, since it pertains to "one of the possible attitudes of humans before existence" and as such determines, as an imperative or norm, the outline and structure of a theoretical explanation. Therefore, it manifests itself as ideal of explanation for the researcher But in so far as we are willing to accept that these ideas are "cultural realities historically determined", it follows that the theory of scientific knowledge and the history of the great theories of science must be treated as segments of the philosophy of culture. This is, in fact, the conclusion Blaga reached in his Doctoral dissertation and later on developed by means of his theory of the stylistic determinations.

Through such a conclusion, of course, Blaga separates himself from the view supported by the philosophers of logical orientation According to the latter, the basic structures of theoretical science and the modifications they would suffer during a period of time can presumably be grasped and essentially expressed exclusively by means of logic and mathematics. Furthermore, this is an attitude (criticized as such by Blaga) that devalues the

importance of research in the field of the history of science (especially in those cases, in which these researches do not lend their support to the "cumulative approach") and manifests an attitude that is sceptical, to say the least, towards the project of a cultural analysis of positive knowledge. This however comes from these researches' presupposition that any scientific explanation must be understood as a relationship between facts and a theoretical construction "bound to be" – Blaga is saying – as well adjusted to these facts as possible.

I want to underline also in regards to Blaga's separation from the *traditional* philosophy of science, having admittedly historical sources and grounds. The theoretician starts off, in this case, from a more or less a priori representation about the method of scientific knowledge, that he then tries to ground by reference to historical episodes, that have in fact been "built" in the light of this representation. This happens in order to discern certain universal features and characteristics of scientific knowledge and of its historical development. Blaga insists upon the need of showing understanding to the complexities and diversity of situations of scientific knowledge In his later writings, he will relate these to the "relativity of the groupings achieved by the stylistic categories in stylistic matrixes"

In his late works, *Science and Creation* (*Ştiinţă şi creaţie*) and *The Experiment and the Mathematical Spirit* (*Experimentul şi spiritul matematic*), the open intention of the philosopher has been that of using the "historical method" in order to throw a new light upon the nature and methodology pertaining to positive science In fact, in *Science and Creation* (*Ştiinţă şi creaţie*), Blaga attempted a systematic dialogue between his philosophical intuition regarding the "unity of the forms of culture" and data provided by the history of science. Blaga developed this attempt in his posthumous work, a work that witnesses the philosopher's progress towards a "realist" understanding of positive science Thus, Blaga gets to determine the differences between "Antic" and "modern, Galileo-Newtonian" science. Antic science is mainly characterized by the following features a static perspective, a conception of space as finite, the use of generic concepts, the treatment of movement exclusively as change, a way of situating the basis of knowledge on the sensorial level and a completion of observation with the "incidental experiment", the use of the method of analogy, finding the transition from induction to deduction as a way of achieving knowledge, the engagement in theoretical speculations, a widely comprehensive cosmological view, etc.

By contrast, in the case of modern science "space and time un-limit themselves", movement becomes a fundamental attribute of being, the view on nature gets fragmented, in order for it to be experimentally tested. Moreover, the Galileo-Newtonian science presupposes the following methodological features a) space and time are being "adjusted" so as to become mathematically determinable, b) empirical observation becomes "observation guided by an idea" and is as such used in conjunction with mathematics, c) experiments are carried out mathematically, qualitativeness being reduced to something quantifiable, d) the laws and "relational concepts" obtain a mathematical aspect regardless of the manner in which they can be obtained, i.e. whether by induction or by theoretical processes, theorizing is pursued by appeal to "image-concepts"- some of which being real antinomies transfigured on a trans-empirical level - that are susceptible of a mathematical approach themselves; e) finally, the development and progress in knowledge are also realized in a mathematical spirit

Blaga takes the cultural, historical analysis approach also when he is referring to the "modern scientific revolution", accomplished from the perspective of a new *methodological ideal* This ideal presupposes essentially the unity of three "moments": mathematics-experiment-hypothesis. But, according to the philosopher, this new methodological ideal is the expression of a more profound intellectual revolution, that affects the defining features of the general spirit of a culture Thereby Blaga takes position with regards to those historians of science that have been subscribing to the conviction that the mathematical science of nature of the XVII-th century has been a direct consequence of the evolution registered by the art of measurement and experiment, as well as of the development concerning the mathematical tools for the representation of movement (Consider, for instance, Pierre Duhem's model of "continual historiography"!)

With regards to the role of *mathematics* in the field of modern science of nature, I tried to come to terms with Blaga's position from the perspective opened up by two problems (seen as such, of course, in their correlated union) a) the "nature of the mathematical project", i.e. the specificity of mathematical judgments, and b) the place and role enjoyed by mathematics in Galileo-Newtonian science. Concerning the first, I emphasized on Blaga's view dealing with the problematic character of mathematical judgments, a view that gets expressed through his criticism against the Kantian approach of the specificity of these judgments. Although, unlike other approaches (for instance, the neopositivist one), Kant's approach emphasizes the problematic character of mathematical judgments (as synthetic a priori vs. analytic) and thereby goes beyond the "logic of identity", Kant's own approach can be brought to critical trial – according to Blaga – for the fact that, in analysing these judgments, he restricted himself to the investigation of the logical possibilities of the concepts they presuppose, i.e., to their logical "conceptual" aspect, at the expense of their quantitative, objective contents; that is. in other words, Kant had presumably neglected the possibility of transcending the logical dimension. However, according to Blaga, "it is impossible to think the concretely real merely logically", since logic does not enjoy supreme authority in matters of knowledge Moreover, Blaga says· "We believe that the mathematical judgments are neither analytic, nor synthetic, and that they do not in fact allow for a comparison with purely logical judgments."

Lucian Blaga does surely know that, for Kant, what is being expressed in judgments is exactly the logical function of the understanding, and he is also aware of the Kantian distinction between "general" and "transcendental" logic (the former abstracting from any particular cognitive content, the latter dealing with the so-called "transcendental content" and thereby with a transcendental dimension of judgments as well). Yet, according to Blaga, these are not enough for a full determination of mathematical knowledge, which presupposes a creative aspect as well. Hence he will try to separate himself from what Kant understood to be the "constructivism" proper to mathematics, that is, the view that mathematical knowledge is knowledge acquired by reason through the construction of concepts (this "construction" being equated for Kant with the "transition from a general concept to an intuition representing the concept", provided that this transition be realized without appeal to experience). Blaga attempts to go beyond the understanding of this "constructivism" from the perspective of the transcendental Kantian philosophy (that is, the philosophy of the a priori) by making mathematical knowledge necessarily dependent upon experience. Thus, for him, this experience presupposes antinomies, latent contradictions, and the irrational as such. Mathematical knowledge, as different from logic, takes into account the quantitative, objective contents of the numerical concepts present in judgments, understood as contents that presuppose always something irrational. For this reason, numerical concepts must be considered both in their "conceptual" character (as for Kant), as well as quantitatively, i.e. in abstraction from this conceptuality (what Blaga calls a "licence").

The analysis Blaga carries thus out is related to his perspective on rationality and rationalization in science. Thus, since he believed that what is proper to mathematics and the particular sciences to which it applies (Galileo-Newtonian sciences) is the kind of rationality adjusted to the paradigm of numerical equality, Blaga was saying – in his criticism against Kant – that what provides the proper constructive character to mathematics is not the logical law of identity, but rather the principle of quantitative equality.

With regards to the second problem, the place and role of mathematics in the modern science of nature, I underline first with Blaga's criticism against the pan-mathematic approach argued for by Brunschwicg, Poicare and Mincowski. However, this criticism addresses Kant as well, in so far as, according to the German philosopher, "in any special doctrine of nature, there is just as much science as much mathematics is therein". Not recognizing mathematics to be the ultimate standard or "criterion of science", Blaga is still interested in delineating its role in the methodological development brought about in Galeileo-Newtonian science· "Galileo-Newtonian science incorporates as much as possible from all cognitive methods -practiced or just possible-, but it incorporates constructively only

those that are susceptible for a combination with mathematics, producing thus a series of methodological couples, having each time mathematics as one of the two constructive factors". Coupling the other methods with mathematics "occasions" their supreme performance, but is not meant to lead to their replacement by mathematics.

Regarding this problem, I propose a succinct comparative analysis between the perspectives of Blaga and Heidegger respectively. On the one hand, in the case of Martin Heidegger we are dealing with a metaphysical perspective, according to which mathematics is just one of the particular determinations of the mathematical (understood as attitude towards things that presupposes their approach from the perspective of an [ontological] a priori"), and incorporating specifically the feature that has become most dominant especially in the modern science calculability On the other hand, the methodological perspective provided by Blaga is rooted in the philosophical theory of the cultural style, and therefore mathematics is regarded as method engaged in "methodological couples" guided by a supra-method. Furthermore, the mathematical theories are regarded by Blaga as creations that are stylistically determined, instead of merely being simple expressions of a metaphysical attitude towards things

The second term presupposed by the "modern methodological ideal" is the *experiment*, a method especially important for the consciousness of the modern scientific researcher Blaga deals with this factor through a historical analysis at the end of which he concludes that. it was because of a certain stylistic world- that Antiquity did not articulate theoretically the importance of the experiment, a world-view that emphasized the importance of geometry, situated in the "rational-theoretic" horizon, oriented as such towards widely comprehensive constructions Given these stylistic coordinates, the method of the mathematical experiment will obtain its clear outline only with Galilei and Newton. Within the framework of modern science experiment is being increasingly more defined as method of observation brought about in order to test tentative ideas, i e hypotheses. Furthermore, situating itself over against the simple "*empiria*", experiment comes to have, to an increasing degree, a theoretical function as well In fact, for modern research, experiment and theory determine one another, theory coming to be engaged also in identifying experimental data The blending of theory with experiment takes place in various manners, and this explains the diversity of branches of science, that manifesting different degrees of theorization It is only through this blending that modern researcher gets to express the laws of nature in mathematical formulae. Once mathematized, experiment replaces the customary "*empiria*", encouraging cognitive progress on a trans-empirical path, and ultimately reaches formulae having the appearance of laws" Moreover, Blaga specifies that the theoretical identity of modern experiment does not merely presuppose the analysis and interpretation of the experimental phenomenon within a theoretical framework, but also enters regions that are inaccessible for the simple "*empiria*", and does so by virtue not only of its intrinsic excellences but also by its collaboration with other methods.

Hypothesis is also an important element in the realm of scientific research: it structures, provides meaning to, secures the systematic and designed character of experimental work and guides the choice of aspects for the researcher to focus on. In his thematic writings, Blaga is concerned to provide (by means of the same methods) arguments regarding two important distinctions: "hypothesis" vs "theory", and the "abstract" vs. "imaginary" mode of theorizing.

The *hypothesis* is a problematic mode of interpreting the unknown that is "outlined" within the horizon of the known It is a "complex structure of ideas", a "cultural unit", that can change its functions from one culture to another. Theorizing is the process taking place through the employment of hypotheses, and leading to the solution of a problem. According to Blaga. modern science is essentially characterized by the "imaginary mode of theorizing" that presupposes a "hypothetical" approach at the trans-empirical level by means of "image-concepts This trans-empirical level represents a more profound dimension of existence, at which, in normal conditions at least, no direct access is allowed, either exclusively on the bases of the senses, or by means of concepts obtained through an abstraction from the data

empirically given Theorizing takes place at this level by reducing the empirical material given as multiple and diverse to unifying, more simple "image-concepts". Such "image-concepts" are usually constructed similarly to empirical images but, unlike those, are used in order to explain some deeper aspects of empirical phenomena by means of the hypotheses This approach of the hypotheses through image-concepts also supports Blaga's perspective about antinomies. At certain levels of knowledge, he argues, image-concepts receive paradoxical formulations. This is the case for instance with the antinomic conceptual formulae such as "particle-wave" or "energy particles", concepts that, in spite of their antinomic formulae, are highly operative in physics.

Unlike modern science, Antic Greek science prefers the "abstract mode of theorizing", this being the theoretical enterprise through which the concepts of science and philosophy have been attained. Aristotle, for instance, started from customary empirical observations in order to establish generic concepts on the basis of which it is possible to formulate laws, showing thus the manner in which entities determined by generic concepts naturally manifest themselves in experience

Scientific theorizing aims at the construction of scientific theories. For Blaga, theory is a systematic, coherent structure, supported by logical arguments. A theory is therefore always a constructive interpretation of some given data, and as such requires its test in accordance to both "inherent criteria" (regarding the logical coherence of the developed arguments) as well as "external" ones (the empirical or concrete realization of the theory) The first kind of criteria provides the theory merely with logical validity, whereas only the second provides it a warrant for its truth Blaga calls the extent to which a theory can be concretely tested "the empirical potential of that theory". However, he says, "a theory's verisimilitude does not necessarily imply a great empirical potential". This amounts to a strongly divergent conclusion (like many other conclusions reached by Blaga) from the convictions supported and defended by the neopozitivists. Another consequence following from the historical analysis pursued by Blaga can be stated as follows: whereas in Antiquity, the formulation of a theory was the main purpose of knowledge, the scientific attitude displayed in the modern paradigm focuses foremost on testing ideas, theories, and hypotheses both on the bases of experience as well as through experiment.

One of the original ideas that Blaga advances from his methodological perspective on the foundations and the nature of modern science is the idea of a *supra-method.* Supra-method is essentially trans-mathematical and its main function is to coordinate the relationships between diverse methods and mathematics. Under the guidance of supra-method, modern physics has a conceptual approach to existence that differs essentially from that of Aristotelian physics, in that it redefines the meanings of "law", "explanation" and "scientific prediction" and introduces a new manner of theorizing, comporting new elements and constitutive functions, new manner of validation and test, and thereby in general developing a new approach to experience Blaga's appeal to the "supra-method" meant to facilitate the determination of the conditions for the possibility of modern physics is not, however, an appeal to a specific existent method, but rather to a new "methodological consciousness", a new epistemic strategy. The new "methodological consciousness" appeals to a trans-empirical level and offers a new modality for organizing methods on the principle of the mathematical. Furthermore, it plays a fundamental role in constituting a "research program" and a disciplinary community. In fact, it manifests the stylistically determined attitude that the Galileo-Newtonian science (including not only the classical mechanics, but also the theory of relativity) manifested towards its own methods.

With regards to the "methodological progression" and with his constantly expressed idea that knowledge stands, in general, under the determinacy of some antinomic syntheses and the influence of metaphor, Blaga advances the "method of transfigured antinomy" through which he argues for the necessity to rethink contradiction through a reconsideration of the resources of reason. Blaga attempted to detach himself from both the Kantian understanding of the "dogma" (for according to Blaga, Kant had not recognized the antinomy presupposed by experience as such) as well as from the theological meaning of it,

and to "rehabilitate the dogmatic" - as a specific mode of thinking, i.e as type of ideation, or manner of rationalizing existence. Thus, for Blaga, a "dogma" becomes an intellectual formula attempting to capture the irrational in an antinomic expression and as such reachable only through an act transcending the logical. According to Blaga, knowledge presupposes antinomy, and this even more emphatically so, since the real upon which it exercises itself also includes phenomena paradoxically characterized by mutually exclusive qualities, that do not thereby yet cease to coexist In this context, Blaga warns us that he does not thereby speak about a new kind of knowledge, but rather about the same kind (*"luciferic* knowledge"), which he considers now as encountering a new kind of phenomena. This "other kind of phenomena" concerns the "paradoxes of experience" that can as such not be captured (at least at a given moment) by the logical structures of the understanding When the empirically given data cannot be completely assimilated by these logical structures, the understanding "goes out from itself" (ec-stasis), places itself outside of itself, in order to return thereafter to itself again: "Ec-stasis is implied by the exhaustion the understanding's en-stasis" As a consequence of this intellectual exercise the conceptual antinomies of existence, that we encounter in experience, get their proper formulation. "light is at once particle and wave", "sound is vibration", etc. According to Blaga, the transfigured antinomy is present, as method, at the level of "minus-knowledge" and is as such used only after the possibilities of positive knowledge have been used up.

This kind of thoughtful approach that Blaga calls "ec-static intellectualism", stemming from the expansion of the rational resources makes one aware that the joining between rationality and non-contradiction is not as strong as logic would want us believe: knowledge cannot constitute itself in a whole that is consistent in its entirety. However, some other Romanian thinkers have also expressed this view. Mircea Florian (in his "theory of recession"), D D Roşca (in his treatment of the relationship between rationality and irrationality), Ştefan Lupaşcu (in formulating the "principle of contradictory dynamism") are just a few of those who believed that rationality cannot maintain inflexible borders, without running the risk of falling in the logic of identity, that is **noocentrism.**

The current excellent studies dedicated to it by both Romanian as well as foreign authors like T Dima, Calvin O Schrag, R T. Allen, or, more recently Jöel Figari witness the fact that Blaga's proposal had awaken in his readers not only curiosity and doubts, but also much admiration.

Blaga's methodological perspective also deals with the scientific problem, since the relationship holding among "problem-explanation-theory" also gets articulated through the cultural method and the historical analysis The philosopher has been mainly interested to explore the "knowledge of the second kind, i.e. luciferic knowledge", a kind of knowledge characterized by having the problematical as its object and heuristic construction as its method, and thus he is concerned to show that this knowledge always gets its start from problems, that any found solution is a merely provisional, and that, in short, research is always based on problems.

As early as the time he was writing his Doctoral dissertation, Blaga is engaged by a question and works on expressing a view on the inner structure of the "scientific problem" Thus he was insisting upon distinguishing three articulations of it: 1) the phenomena in need for explanation, 2) the general ("anticipated") idea, and 3) the creative construction (i.e. the theory meant to join the other two articulations) The important role that the "anticipated idea" plays in determining the structure of theoretical thinking – as revealed in setting up and solving problems - is unequivocally asserted especially in a time when the influence exercised by positivism and empiricism in the history and philosophy of science is at its highest Furthermore, Blaga accepts not only the role played by the "general idea" in articulating problems, but its historical or, more generally, cultural determination as well. Thereby, I believe, Blaga engages himself in a pioneering enterprise in the field of cultural approaches of the "scientific problem" I am, however, also aware that in the framework provided by Blaga's philosophical system, his later works pursue further the proposals put forth in his *Culture and Knowledge* (*Cultură şi cunoştinţă*) but do nevertheless bring in some

new elements as well. Thus, for instance, are the following distinct articulations, all of which belong to the structure of a problem: "internal horizon", "internal tension", ""theoretical idea", and "region of a problem" (in *The Luciferic Knowledge/ Cunoaşterea Luciferica*).

It will only be in his *About the Philosophical Consciousness* (*Despre conştiinţa filosofică*) that Blaga will also talk about some kind of "logic of a problem" as a possible discipline, that would have as its object of investigation the inner articulation of a problem. There he distinguishes between the terms in which a problem is being advanced, on the one hand, and the terms of solving a problem, on the other, as well as between a "scientific" vs. a "philosophical" problem.

With regards to "explanation" and "theory", nevertheless keeping in his original approach distinct from both neopositivism or phenomenology. Blaga raises issues like: a) the relationship between "description" and "explanation" (the former being characteristic to *paradisiac* knowledge, whereas the latter being characteristic to *luciferic* knowledge), b) the treatment of "causality" and of the "reduction to the general" simply as moments of explanation, yet not as fully exhausting the nature of explanation as such. For explanation is essentially defined a "manner of qualitative variation of an open mystery", etc. "Scientific theory" also presupposes a predictive function, i.e. the more a theory "makes possible higher degrees of certainty in the predictions" it makes (or could possibly make), the more valuable that theory is.

The problem of *scientific rationality* enjoys a central position in the concerns displayed in contemporary philosophical literature I believe that Blaga's reflections about this issue can be circumscribed in the methodological sphere, since scientific rationality gets expressed as rationalization of the diversity encountered in the realm of mystery in the forms of theoretical explanations, descriptions, classifications, and open orderings that proceed in accordance with what Blaga calls the "modes of rational thinking", and it gets so expressed mainly in the field of the method of scientific knowledge.

Blaga's discourse regarding the issue of rationality and the modes of rationalization (as developed in his *Experiment and the Mathematical Spirit*) is based on his earlier views concerning the "rational and the irrational", "en-static and ec-static rationalism", and the "place of reason in the ontology of censorship". Blaga starts off from the view that the rational does not belong among the objects of knowledge, being only an object of logic (dealing with the modes of rational thinking) that can as such be found in the field of epistemology only in the form of the "reducible nature of the irrational in general" From here Blaga will get to place "rationality" under the mark of the principle of the "unconvertible nature of the irrational". The philosopher is careful nevertheless to point out that the "irrational" is here had in view only as an epistemological factor

Sometimes taken to mean simply the "*a*logic", some other times as that which is not yet rationalized, the irrational can manifest itself in different forms that vary also according to whether it is seen in relation to one or the other of the two main kinds of knowledge: paradisiac or luciferic knowledge. Thus, in relation to paradisiac knowledge, we can speak of the irrational characterizing the immediacy existence, the irrational of dialectical concepts, the irrational of open concepts (i.e. concepts that assert the end of unending, infinite processes) and, in general, the irrational genetically inherent to any concept whatsoever. In relation to luciferic knowledge we can speak of the irrational inherent to any open mystery, the permanently irrational, and the "radicalized" irrational. The irrational can be rationalized both in the sense that it can be reduced to something more abstract (paradisiac knowledge) as well as in the sense of a "qualitative variation" (luciferic knowledge), yet any attempt to achieve a full conversion of the irrational into the rational is in principle meant to fail. We understand from here that even in so far as in our cognitive attempts pursued from the perspective of the modes of rational thinking (i e , the principle of identity, for instance) whereby we approach the contents of intellectual knowledge, yet irrational contents are present nonetheless, and this very approach of the irrational contents is by itself our mode of rationalizing them.

With regards to rationality, Blaga endorses the following distinction:

a) Rationality – as functional articulation imprinted on individuate knowledge (that can be reached, generally speaking, by a quantitative and qualitative reduction of mysteries);
b) Rationality – as postulate under which stands the pride inherent to the luciferic attempt of "substituting absolutely logical positions to existential mysteries";
c) Rationality – as manifestation of the outcomes of some determinate cognitive acts.

In *The Experiment and the Mathematical Spirit*, Blaga also identifies through a historical analysis, the following modalities of rationalisation·
a) The "pure", exclusive rationalisation - founded upon the principle of identity and endorsed by the Eleatics and the modern logicians;
b) The rationalisation in the sense of "attenuated identity" – as practiced by Aristotle;
c) The rationalisation based on the "principle of mathematical equivalence";
d) The rationalisation of "contrary identity" – as in Hegelian dialectic.

All of the above mentioned modalities belong to the mode of "en-static rationalisation" To this Blaga will add the mode of "ec-static rationalisation", the outcome of which being just an antinomic formula with a postulated solution.

As expected, Blaga applies the cultural method in this case as well He argues that the specific modalities of rationalisation enjoy different combinations amongst them "according to the perspective from which they are being judged". Thus, certain epochs have emphasized some specific modalities of rationality· some, the conservatory rationality (that is, the predominance of the first type mentioned above). some others. dynamical rationality (that is, the predominance of the rationality based on attenuated identity, or on numerical identity, or on both), some others yet, revolutionary rationality (that is, the predominance of dialectical rationality). I consider important to underline topical interest for some of Blaga's considerations regarding science. I have worked thus out an approach guided by issues like· a) the philosophical infrastructure of scientific theories (understood as fundamental dimension of the historical perspective on scientific thinking, b) the cultural approach of knowledge and creation, c) "problem and rationality in science", d) the realism vs. antirealism debate, e) current Romanian views regarding science and its evolution.

a) The discourse about the *philosophical infrastructure of scientific theories* deals mainly with those philosophical suppositions of research that set up certain framework-conditions for the specific scientific hypotheses, and guide the process of research throughout. These suppositions are not always explicitly formulated and are not subject to empirical test. However the discovery of such suppositions represents a fundamental dimension of the historical perspective upon scientific thinking. Blaga has, admittedly, a significant share of this perspective

Some of the most remarkable figures, that have taken a historical approach to science in the second half of the XX-th century are: Alexandre Koyre, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Stephen Toulmin, etc.

Like Blaga, Alexandre Koyre has been led in his historical studies by the idea of the "unity of thought", especially in so far as the highest forms of thinking – that is, scientific and philosophical thinking - are concerned Separating himself from the positivist historiography (just like Blaga did), Koyre argues that it is not the scientific revolution that has overturned and gradually dismissed the old (Aristotelian) philosophy of nature, but rather the evolution that took place in philosophy itself. Thus, the cause of the significant changes in philosophy lies mainly in the natural change of the old philosophical ideas about nature and the science of nature, a change in the metaphysical attitude. Koyre works out systematically, with the help of the specialized tools possessed by the professional historian, some of the themes that Blaga had already been dealing with· the "philosophical coordinates of the natural science", the role of mathematics in Galileo-Newtonian science, the role of experiment in the "turn from contemplation to the instrumentalization of science" etc Of course there are also some noteworthy differences between the two philosophers. Thus, for

instance, according to Blaga, the historical analysis is at once also a cultural analysis of it The historical transformation of some general philosophical, "anticipated" ideas is stylistically determined. This is why, on the basis of the stylistic distinctions he draws between Ancient and modern science, Blaga could not have gotten to speak the way Koyre does about the "reemergence of the Platonic metaphysical framework" through the mathematization of the study of mechanics by Galileo. Moreover, in talking of the so-called "doctrinal resurrection of Platonism" during the XVI-th and XVII-th centuries, Koyre follows an internalist direction, that excludes from the field of interest, preoccupying the historian of science, all the non-cognitive, extra-doctrinarian contents belonging to the wider context of influences active at that time By contrast, as already shown above, Blaga talks about the "unity of the forms of culture". Furthermore, according to Koyre, the strong unity between philosophy and science, expressed also in the profound transformations presupposed by the Galileo-Newtonian physics, does presumably lead also to an "overturn of the traditional conditions regarding the ontological priority of being and the precedence of values and perfection". By contrast, Blaga's considerations by no means lead to such a conclusion

With regards to science, Blaga exposes a view similar to the modern theory of paradigms in science, as put forth by the well-known school of the "New Philosophy of Science" (Kuhn, Toulmin, Feyerabend, etc) According to Blaga, this view touches upon the essential problems of contemporary philosophy: the relationship between description and explanation, that between cumulative and non-cumulative development of scientific knowledge, the relation between the normal (cumulative) and revolutionary (non-cumulative, non-ordinary) science, the difference between the problems and anomalities characterizing the normal evolution of science and those characterizing the crisis resulting in the destruction of scientific paradigms, etc." (A. Botez) It becomes evident through the quoted text the connection in which Blaga situated himself to Kuhn's philosophical perspective.

The simple opening towards this comparative analysis of Blaga and Kuhn that I have attempted in my present work addresses mainly two issues: a) the relativist-cultural perspective on science, and b) the idea of a progress in science Having considered (on the basis of a distinction proposed by M. Flonta) that one cannot properly speaking talk about a pure relativism (often associated to irrationalism) either in Kuhn's, or in Blaga's view of science, I tried to argue that in both cases one can properly speak about the historical character of the infrastructure of science, about the "relativity of the standards of scientific rationality in diverse forms of scientific life", and as it is especially in Blaga's case, about the cultural grounding of scientific knowledge. All these could designate a "weak relativism".

Both thinkers have been focusing on the idea of "scientific change". But whereas Blaga approached it without neglecting the traditional problem regarding the grounding of knowledge (on the basis of the metaphysical realism intrinsic to his philosophic system), Kuhn, by contrast, opposed the idea of "scientific change" to the traditional theme of grounding, and thus insisted on the "unstable nature of scientific concepts", the "incommensurability among languages" (in the sense that the language of one paradigm is not even partially translatable in the language of a different paradigm), and ultimately, the "incommensurability among paradigms"

It has become widely admitted that Kuhn's *Structure of the Scientific Revolutions* leaves us with the tension between the incommensurability thesis and the idea that the development of science constitutes progress I have endorsed in this work the view (Jack Meiland's view) that, according to T. Kuhn, science is able of real progress, understood as achievement of a more detailed and profounder comprehension of nature, by means of increasing the problem-solving abilities of scientific research. Similarly, in Blaga's case, the criterion of progress in science resides in the "ability to dominate nature through knowledge" and the increase of knowledge presupposes the transition from one problem to another as process of deepening into the mystery. Also, just as it is the case with Kuhn, when speaking of normal science, according to Blaga, we speak of progress mainly with regards to the paradisiac knowledge.

There are also both similarities as well as differences between some of Blaga's ideas and Feyerabend's views regarding the philosophical (and even cultural) infrastructure of scientific theories, the "role of the anticipated ideas for observation", the "points of contact" between myth and science, the (clearly neopositivist) attitude of rejecting the idea of the positive knowledge's autonomy and neutrality with regards to values. Against neopositivism and the aprioristic methodologies, Feyerabend proposes the appeal to history, which he regards as necessary for the "theoretical and methodological pluralism of the metaphysical views on science" Yet, Feyerabend's appeal to history is meant to support relativism and the opposition to any version of systematic philosophy. And this is, of course, something that Blaga could not have

b) Blaga's conception of the stylistic field is constituted within the horizon opened up by the points of interaction of both the philosophy of culture and the philosophy of science with other disciplines, like psychology, anthropology, axiology, semiotics. As such, Blaga's view corresponds to the current orientations opposing empiricism and supporting the existence of a subconscious matrix, seen as a complex of priori structures genetically transmitted and orienting, through their influence, the various manifestations of spirit. Such are· Noam Chomsky's theory of the "generative grammar", Gilbert Durand's view regarding the "profound structures of the imaginary", or Gaston Bachelard's ideas regarding the "dynamic archetypes of imagination", as well as one of the sense of G. Holton's "*themata*" as "imaginary scheme characteristic to a certain culture".

Just like Blaga's stylistic matrix, the "universal grammar", that Chomsky talks about has an a priori nature. The "universals" of Chomsky's theory are necessary conditions for the possibility of particular grammars, just like a substrate for the rules that guide the way different grammars function, and playing also the methodological role of a "framework" for the creations obtained in these particular grammars (i.e. just like Blaga's stylistic categories are for artistic creation) Furthermore, just like the matrix-like "cosmos" (proposed by Blaga), that not only generates culture, but also integrates within culture what belongs to it, analogously, Chomsky's linguistic pattern also fulfils an integrative function.

Gilbert Durand had lately proposed something similar by supporting the idea of some "formative or informative constants, absolutely heterogeneous, irreducible, forever recurrent in diverse historical or existential moments" that stand behind our various explanatory directions. This originary matrix proposed by Durand that stamps any creation reminds us of some of the views defended in Blaga's *Trilogy of Culture* (*Trilogia culturii*). The difference between them lies however in that that Blaga considers also the possible transformations at the level of the stylistic matrix itself Moreover, G. Durand attributes great importance to the symbolic imagination, that he understands analogously to the manner in which Blaga conceived the "revealing metaphor" to be the "epiphany of a mystery". But here, again, whereas Blaga confesses his detachment from the theological, or religious thought, G Durand, on the other hand, includes his discourse about symbol and the fundamental structures of the imaginary in an openly recognized Gnostic view One of the consequences following from here is the idea of a necessary hierarchy in the realm of cultural creation, a hierarchy that subordinates science and metaphysics to mythology and religion. From the very beginning, however, Blaga separated himself from this kind of approach

I also mentioned M. Polanyi's doctrine regarding "implicit knowledge" in the context in which I tried to show that both Blaga as well as Polanyi were interested in the deep structures of human mind and knowledge; also they both opposed empiricism and positivism, and both confessed a sharp sensitivity for the historical, evolutionary character of our cognitive attitude towards the world. Furthermore, they both recognized that reality transcends our finite cognitive capacities and that it cannot be captured by any particular formula. Analogously to Blaga's categories (in their aspect as "**transcendent breaks**"), Polanyi's "implicit knowledge" (pointing to the fact that "we always know more than we can tell") is also inherent part of consciousness and plays the role of a "methodological framework", that enjoins the cognitive and creative acts displayed in science Of course,

there are some noteworthy differences between the two philosophers as well. I will restrict myself here at simply saying that whereas according to Polanyi "implicit knowledge" belongs to the "general structure of perception", according to Blaga the stylistic factors belong to the unconscious.

Concerning G. Holton's notion of "themata" designating a "deep imaginary scheme" (G. Durand and Vasile Tonoiu also refer to it). It is important to underline that characterizes a certain aspect of the imagination proper to one or another cultural moment and the main function of which is that of impregnating vast regions of knowledge in various temporal and spatial locations. Moreover, the "themata" also represent the "third dimension of science" (besides the analytical and empirical dimensions); as such it functions as a complex of cultural suppositions that support knowledge and creation. Like Blaga, Holton does not address the origin of the "themata", but merely their function and this especially in science.

b) Contemporary philosophy is increasingly interested in discussing th "presuppositions of scientific problems", or the "function of philosophical concepts in solving scientific problems". This clearly reminds us of Blaga's "philosophical attempts" regarding the "structure of a scientific problem" and the distinction drawn between a "philosophical" vs. a "scientific" problem. I focus my present investigation on some of the views put forth by J. Agassi (regarding the importance of metaphysical views in formulating, classifying, and solving scientific problems) and, even more emphatically, on M.Meyer's considerations regarding the "logic of a problem" at the general level of a "discourse about problem in general" and the "logic of the inference pertaining to problems in general". The "logic of the inferences pertaining to problems in general" is understood by Meyer as a "logic of meaning" (just like Blaga suggested in his treatment of the "logic of a problem"). This inference pertaining to problems in general has as its essential mode of being the mode of metaphor, understood as "transfer [of meaning] from what is 'already acquired' towards the 'unknown' ", a transfer made possible as such by the responses to problems in general, in so far as these point to new interrogations.

c) It has become more and more widely accepted nowadays that rationality is a essential feature of scientific knowledge that needs to be related to the idea of a "style of scientific thought". Although Blaga connects "style" to a categorical structure pertaining to unconsciousness, a view not widely endorsed at present, I believe nevertheless that some of his considerations regarding the "correlation in which rationality and the modes of rationalization stand to the specific perspectives from which they arc evaluated" can still be met with in the present-day's attempts to redefine contextually the standards of scientific rationality and in the current willingness to assert that rationality follows from the style of scientific thinking and that the criteria of rationality undergo essential change over time. I focuss therefore on Stephen Toulmin's view regarding the necessity of a historical rethinking of scientific methodology and, implicity, of scientific rationality, as well as on some of Calvin O. Schrag's considerations regarding the "transversal rationality " and the necessity of its correlation to the "power of discernment as it operates in the diversity of our practical activities" I have not neglect, of course the American philosopher's special admiration for Blaga's idea of the "resources of an extended reason". Also, since Blaga had approached the modes of rationalization in science according to the meanings he assigned to the relationship between the "rational" and the "irrational", I am also considering a more recent approach of this problem. The approach I mean belongs to Gilles Gaston, an author that, reflecting from the perspective of an "open and dynamic rationalism" argues, just like Blaga sis, for the "recognition and determination of the irrational's presence in scientific knowledge".

d) The defining feature of Blaga's philosophic system is its *metaphysica realism*. Starting off from the postulate of a "central anonymous reserve", Blaga deduces the entire existence step by step, on the basis of coherent explanations, supported and tested by experience, that is, without conflicting with experience, but rather integrating and accepting it as ultimate guide. I raised the question as to whether one can properly speak of a scientific realism present in Blaga's discourse on creation in positive science, and if so,

then to what extent can it be considered a viable approach for current directions of metaphysical realism I tried throughout my work to offer some arguments favouring an affirmative answer to these questions and to reply to some possible objections that might be adduced

Following the considerations of some philosophers such as Ernan McMullin and Richard Boyd, regarding the necessary presuppositions of scientific realism, as well as Putnam's distinction between "metaphysical realism" and "scientific realism", I argued that in Blaga's case we can properly speak of a realist epistemology for the following reasons: a) Blaga advances a thesis regarding science from the perspective of metaphysical realism that characterizes his entire philosophical enterprise; b) Blaga is engaged in a realist epistemology, according to which the subject is oriented towards an object outside itself, the object being that which solicits the subject even to the point where it places the subject in the situation of an intellectual crisis; c) Blaga supports the idea of the possibility of knowing phenomena independently of theories, even in cases where the relevant phenomena are not "observable" (see Blaga's entire discourse regarding the "trans-empiric" and the principles and methodology pertaining to Galileo-Newtonian science)

Any realist view has to face, of course, the objections brought forth by the supporters of antirealism whether it comes from science (Newtonian and especially quantum mechanics), the New Historiography of Science, or philosophy (especially in the form of empiricism) I try to show that Blaga's theory can indeed provide a reply to these objections. I argue for this point by appeal to E. McMullin's suggestions regarding the implications of the Newtonian notions of "force" and "gravitation", some recent discussions regarding the standard interpretation of quantum mechanics (according to the antirealists quantum mechanics implies that the new postulated theoretical entities are not objects of any existential predication whatsoever), as well as debates regarding the status of "elementary particles" as "unobservable" I found in Blaga's texts several mentions of these problems as well as a "realist" interpretation that is very similar to the one provided by McMullin.

Among the objections against realism that have been brought forth by the defenders of the New Philosophy of Science, I insist mainly on T. Kuhn's thesis regarding the discontinuity characterizing the revolutionary changes in the history of science: "In the systems of Aristotle, Newton and Einstein I cannot see a coherent direction of evolution for the ontology of science!" In fact, Kuhn attributes a cumulative character to the empirical laws of science, which he understands as "laws of inferior status" , but denies any cumulative character to theories: rather, he says, theories come and pass away, leaving to little behind The so-called "incommensurability" between Antic and modern theories, as far as Blaga is concerned, does not lead to the idea that each theory builds up its own sphere of reality, such that the realities could be infinitely multiplied, so as to become the objects of various theories Blaga does not reach such paradoxical conclusions following from the "non-cumulative" character presupposed by the theories' dependency on diverse cultural contexts, and he is able to avoid them only by virtue of the metaphysical realism that guides his view of theoretical constructions.

Some final *conclusions*:

As a consequence my present investigation, I came to the following findings·

- Lucian Blaga has entered in a constructive manner the philosophical dialogue and debates of his time by virtue, mainly, of his intuition about the "unity of the forms of culture" He confronted his initial intuition with several data registered by the history of science, and then came to work it out towards obtaining a real program of historical and cultural investigation of science.
- By employing historical analysis and the cultural method, Blaga succeeds to identify (prior to other philosophers like Koyre, M. Clevelin, etc) some differences between Antic and modern science, and correlates these differences with "transformations of stylistic nature".

- The cultural-methodological approach of the foundations and specificity of modern science have led Lucian Blaga to the original conception of the "supra-method". The supra-method has been understood as revealing for modern physics a new methodological consciousness and a new methodological ideal in relation to the old Aristotelian physics. As such the new model asserts the unity among mathematics, experiment and hypotheses, a new epistemic strategy and a new manner of organizing methods on the principle asserting the dominance of mathematics.

- Blaga's reconsideration of the resources of theoretical reason, made possible for him a "rehabilitation of dogmatism" (where "dogma" is meant as intellectual formula expressing the antinomic character of experience) as well as a new approach to "rationalization" and "scientific rationality", making possible, on the one hand, an account of the irrational present in scientific knowledge, and, on the other hand, the correlation of scientific rationality with the "style" of scientific thinking

- The proposal of a "logic pertaining to the scientific problem in general" (in the methodological, not formal sense) has led Blaga to realize the special place occupied by the "scientific problem" in the field of scientific research.

In my attempt to test the current import of some considerations regarding the constructive dimension of scientific knowledge, I came to the conclusion that Blaga's discourse anticipated indeed some of the ideas and directions currently employed in the philosophy of science Such are. the "historical philosophy of science"(investigating the philosophical, cultural infrastructure of scientific theories), the view regarding a "discourse about problem in general" in the philosophy of science (best represented today by the Bruxelles School), the current orientations supporting the idea of some subconscious matrixes that determine cultural creation, the current direction followed by the theories approaching the role of the "preliminary" in the dynamics of science, as well as some contemporary versions of "scientific realism"

Nonetheless, my comparative analysis of Blaga's views with some of the current "images of science" has also revealed some of the limitations pertaining to Blaga's doctrine (as they become apparent from such a confrontation): the speculative cosmology, that "establishes" the initial data of the metaphysical realism through which Blaga supports his view of science, is hardly acceptable today; the historical analysis of science that the Romanian philosopher had practiced does not have always available the specialized tools of the professional historian; Blaga's discourse on the 'logic of the problem' does not reach /falls short of the technical or logical systematic character presupposed by the analyses of some contemporary authors, such as Joseph Agassi or M. Meyer. These limitations do not, however, fundamentally affect, what we could properly call the "European dimension" of this Romanian view of knowledge and creation in science.

Translated by
Cristina Ionescu

Lucian Blaga: ein neues Paradigma in der Wissenschaftsphilosophie

Der Versuch dieser Arbeit beabsichtigt Lucian Blagas Beitrag zu der Untersuchung der kognitiven Dimension der Wissenschaft in den ontologischen, kulturellen und historischen Kontext einzuordnen. Diese Untersuchung wird durchdie interdisziplinäre Einbeziehung der Wissenschaftsphilosophie und der Gnoseologie in der Kulturphilosophie gemacht Die Rückkehr zu Lucian Blagas theoretischen Vorsätzen ist anerkannt als eines der wichtigsten Projekte der rumänischen philosophischen Forschungen. Das Niveau eines solchen Forschungsprojektes, eine wichtige Richtung, die bis jetzt nur in einigen elbstständigen Studien im Vordergrund standen, zeichnet sich eben im Wieder-Aufnehmen der entscheidenden Aussagen der so genannten „kulturellen Analysen der Wissenschaft" –

als metodologische Perspektive, die Blaga in mehreren seiner Arbeiten behauptet, aus. Ich habe mir vorgenommen diese Perspektive einer komparativen, kritischen Analyse zu unterziehen sowohl bezuglich des Klarstellens von manchen seiner Artikulationen zur Wissenschaftsanalyse von Blaga als auch der Art und Weise, wie sich Blaga in die philosophischen Auseinandersetzungen seiner Zeit gedanklich eingefügt hat, als auch bezüglich seines gegenwärtigen gedanklichen Stellenwerts.

Blagas wesentliche Absicht war es eine unausschließliche und ungetrennte Alternative in bezug auf die wissenschaftliche Erkenntnis zu der kantischen Untersuchung des Erkenntnisphänomens zu entwickeln Er verwirklicht diese Absicht aus der Perspektive seiner Verfügbarkeit für die Situierung des Denkens alternativ, aber auch aus der Überzeugung, dass I. Kant eine Theorie der Wissenschaft formuliert hat, welche als „Modulationspunkt" der geschichtlichen Entwicklung der wesentlichen Modelle von Struktur und Natur der Wissenschaft angesehen werden kann

In dem ersten Kapitel der Arbeit habe ich mich dieser Idee angeschlossen und berücksichtigt, dass auch aus der Perspektive des Vergleiches mit Kant bemerkt werden könnte – als Alternative – und den Darstellungen, was die wissenschaftliche Erkenntnis betrifft, die bedeutsam für den Kontext der Erscheinung der philosophischen Werke der Wissenschaft sind: a) der Neopositivismus – als Variante der analytischen Philosophie; b) die Phänomenologie c) Bergsons Intuitionismus und der so genannte „rumänische Neorationalismus". In diesem Sinn habe ich auf einige Probleme bestanden wie: a) die Quellen und die deutsche Richtung der analytischen Philosophie (diese aus der Perspektive der Streitgespräche, die um ein Buch von M. Dummet erschienen sind); b) die Eigenart des „kantschen Testamenis" gegenüber der analytischen Philosophie und Phänomenologie; c) der gemeinsame Ursprung der analytischen
Philosophie und Phänomenologie (worüber M Dummet und J Benoist); d) der Einfluss des kantschen Denkens in der post-Maiorescu rumänischen Philosophie.

In dem zweiten Kapitel wollte ich beweisen, dass in der Nähe von Kant, Blaga die Absicht hatte einen neuen Begriffumfang zu dessen Gnoseologie zu gestalten; Blaga richtet das Gespräch durch systematische Beziehungen zum Neopositivismus und zur Phanomenologie auf die konstruktive Zone wissenschaftlichen Vorgehens, welche Rechenschaft über die Dynamik der
Wissenschaft gibt. Für das wird sich Blaga von der Idee der Unterscheidung zwischen der phanomenalen Welt, die Kant beabsichtigt, und die Welt, wie sie uns in der Erkenntnis erscheint, einerseits und anderseits von den „kulturell gestalteten Welten" auf Grund einer offenbarenden Absicht und laut einiger stylistisch-unbewußten Matrix angeleitet lassen haben

Diese Idee wird konstant von seiner grundlegenden Anschauung hinsichtlich der Einheit der Kulturformen begleitet. Auf Grund dessen kann die Wissenschaft in der Gesamtheit der geistlichen und schöpferischen Manifestationen des Menschen angesiedelt werden. Wie die Philosophie, die Kunst, der Mythos, die Religion, setzt die Wissenschaft ein stilistisches Vorläufige voraus Hinsichtlich der Wissenschaft, modellieren die stilistischen Faktoren in beabsichtiger Art „die Bemerkung geleitet von einer Idee", der Versuch, die Formulierung der Hypothesen und die Gründung der Theorien, die die Erklärung in Beziehung mit einigen Bereichen der Existenz setzten Die Wissenschaft kann als Bereich der Schopfung aus der Perspektive der stilistischen Theorie angesehen werden, bedingt von einem stilistischen Feld, eine Art von Kontext, von kulturellem Paradigma, das durch stilistische Kategorien die Art der wissenschaftlichen Erkenntnis bestimmt, von Beobachtung zur Methode und Theorie. Gleichzeitig wird durch die stilistische Theorie die interdisziplinäre Einfügung der Wissenschaftsphilosophie und Gnoseologie in der Philosophie der Kultur moglich

Um das Spezifische der stilististischen Theorie von Blaga hervorzuheben, durch Beziehung zu einigen anerkannten Theorien in seiner Zeit (zum Beispiel die Theorie der Kulturmorphologie) habe ich die blagasche Thematisierung der Einheit zwischen Stil und Metapher inklusiv der wissenschaftlichen Schöpfung, als auch die Gründungen und der

metaphysischen Sinn der Bedingungen von Möglichkeiten der Kultur beabsichtigt Die Kultur ist für Blaga das Ergebnis
einer ontologischen Veränderung, die Kultur drückt sich im Rahmen eines Stils und durch die Anwesenheit des Metaphorischen, dem schöpferischen Schicksal des Menschen aus. Es ist die Rede von dem luziferischen Menschen, dessen Verlauf in Zeit und Raum die Geschichte selbst nennt Unter solchen Bedingungen ist leicht zu verstehen, warum der Philosoph auf die Beziehung zwischen der Idee der kulturellen Bedingungen der Wissenschaft und der Notwendigkeit einer geschichtlichen Analyse und deren Dynamik bestanden hat. Diese Beziehung wird an dem Niveau der geschichtlich-komparativen Analyse hinsichtlich der Wissenschaft von antiken Modellen und der gallileo-newtonschen Wissenschaft offenbar.

In der Arbeit zeige ich ebenfalls, dass für Blaga diese geschichtlich-kulturelle Perspektive auch die Entdeckung der philosophischen Infrastruktur der Hypothesen und der wissenschaftlichen Theorien ermöglicht. Denn jede schöpferische Handlung, also auch die wissenschaftliche, kann auch als Ausdruck einer übernommenen philosophischen Einstellung angesehen werden. Die Philosophie ist das Ferment jedwelcher Kultur oder Geschichte, sagt Blaga Ich habe die Lektüre der blagaschen Texte von der aktuellen epistemologischen Rede her vollzogen und die Idee der Voraussetzungen vorgestellt. Am Niveau der so genannten „philosophischen und metaphysischen Koordinaten "kann die Anwesenheit mancher Voraussetzungen der Wissenschaft von ontologischer, metaphysischer, epistemologischer und methodologischer Natur identifiziert werden. Dieses philosophische Vorläufige der wissenschaftlichen Theorien identifiziert sich selbstverständlich mit dem, was ich in der Arbeit „Voraussetzungen des unbewussten Geistes" (die sich in einer gewissen Kultur oder Epoche zeigen) genannt habe.

Das dritte Kapitel, Die kulturell-methodologische Perspektive über die Wissenschaft, beabsichtigt die Art und Weise, wie Blaga „kulturelle Methode" und „geschichtliche Analyse" aufgreift, indem er den Grund und das Spezifische der modernen Naturwissenschaft zu gestalten versucht. In seiner Untersuchung wird besonders auf das so genannte methodologische Ideal hingewiesen, durchgesetzt durch die moderne wissenschaftliche Revolution, die die Einheit
zwischen Mathematik, Versuch und Formulierung von Voraussetzungen vermutet. Auf der theoretischen Ebene, dieses methodologischen Ideal ist die Perspektive der Über-Methode angedeutet, und als stilistisch bestimmende Einstellung verstanden, welche die gallileo - newtonsche Wissenschaft gegenüber seiner eigenen Methode und gegenüber der Möglichkeit der Zusammenfassung deren mit der Mathematik übernommen hat

Hinsichtlich der Mathematik, habe ich Blagas Einstellung aus der Perspektive von zwei Problemen versucht zu deuten· a) die Natur des mathematischen Vorgehens (das Spezifische der mathematischen Urteile), b) die Rolle der Mathematik in der modernen Naturwissenschaft Ich habe dieses Vorgehen einerseits aus der Perspektive seiner deutlichen Beziehungen zu Kant und zu den neopositivistischen Denkern und andererseits durch das Vergleichen der blagianischen methodologischen Perspektive mit Heideggers phänomenologisch–metaphysischer Perspektive bezüglich zu „Mathematisch" und „Mathematik" durchgeführt.

Weiterhin habe ich mich mit dem Versuch des Philosophen auseinandergesetzt die Kontradiktion, die Antinomie durch die Neubewertungen der Vernunftsquellen neu zu deuten und, implizit, durch den Vorschlag der verklärten Antinomiemethode – als eine Art so genannter ex-statischen Existenzrationalisierung. Ich versuchte Blagas methodologische Einstellungsperspektive zu identifizieren als eine, die den Weg auch zu einem Verstandnis was wir als „Forschung" aus der Perspektive der so genannten „Logik des wissenschaftlichen Problem" bezeichnen, eröffnet. Hinsichtlich „des Problems" und „der Erklärung" in den Wissenschaften habe ich selbstverständlich die Beziehungen zur Phänomenologie und zum Neopositivismus nicht ausgelassen, vielmehr versuchte ich einige Ahnlichkeiten und Unterschiede zwischen Blagas Perspektive und der von Eugeniu Sperantia unterschrieben,

dem Veranlasser einer philosophischen Problematologie in der rumänischen Zwischen Kriegszeitphilosophie zu identifizieren.

Im vierten Kapitel Rationalität und Stil in der wissenschaftlichen Erkenntnis, versuchte ich zum Vorteil der blagianischen Reflexionsumschreibungen bezüglich des Themas in der Methodologiesphäre zu argumentieren, ausgehend von der Tatsache, dass sich die Rationalitat für Blaga in der wissenschaftlichen Erkenntnismethode ausdrückt ,die „auf die Reduzierbarkeit des Irrationalen im allgemeinen“ hinweist. Deswegen, spricht er auch von der Rationalisierung und deren Arten in der Wissenschaft. Als funktionale Artikulation, die der Wissenschaft zugehörig ist, stellt sich die Rationalität stellt sich in Form von manchen theoretischen Erklärungen, Beschreibungen, Klassifikationen, Ordnungsstellungen der Mannigfaltigkeit der Welten vor: diese alle werden der Umwandlung mancher stilistischer Einfassungen untergeordnet Dem Philosophen gelingt die identifizierten Rationalisierungsarten in der historischen Evolution der Wissenschaft mit der Idee des kulturellen Stils zu korrelieren, er verteidigt seine Berücksichtigungen auch durch eine historische und kulturelle Analyse.

In diesem Kapitel brachte ich Blagas Berücksichtigungen in die Nähe von anderen Reflexionen zu diesem Thema, die im ersten Teil des XX-sten Jahrhunderts verteidigt waren: Carnaps Rationalisierungsprogramm (als Logizisierung) der induktiven Prozedur der Wissenschaft, Meyersons Theorie hinsichtlich der Rationalität – als Tendenz die Identität in dem irrational Verschiedenartigen zu bestimmen, die husserlsche Gründung der Rationalisierung in einem Vorherige Ante-Rationalen, oder die Behandlung der Rationalität von D.D. Rosca tragischer Rationalismuslage.

In den letzten Kapitel, das auch unter dem Zeichen der Beziehung zu Kant steht, versuche ich den gegenwartigen Wert einer von der blagaschen Betrachtungen bezüglich der Wissenschaft, mögliche Ahnlichkeiten zwischen diesen Betrachtungen und eine der bedeutungsvollen philosophischen Darstellungen für den letzten Teil der XX-sten Jahrhundert zu prüfen. Ich bin thematisch verfahren und habe die folgende Punkte berücksichtigt: a) die philosophische Infrastruktur der Wissenschaftstheorien – als wesentliche Dimension der historischen Perspektive über das wissenschaftliche Denken (u.a. von A. Koyre, Thomas Kuhn, Stl. Tolmin, P. Feyerabend usw.); b) die kulturelle Behandlung der Wissenschaft; c) das Problem und die Rationalität in der Wissenschaft; d) Realismus und Antirealismus.

In Bezug auf die philosophische Infrastruktur der Wissenschaftstheorien suchte ich gleichzeitig danach was Blaga an Koyres Behauptungen annähert beziehungsweise was ihm von dessen Behauptungen und denen der von der Neuen Wissenschaftsphilosophie trennt Und das aus der Perspektive einiger Probleme, wie zum Beispiel: die wissenschaftliche und philosophische Denkeinheit, die Bedeutsamkeit einer historischen Wissenschaftsanalyse, die Idee des Forschrittes in den Wissenschaften, die systematische Analyse der Evolution der Wissenschaftszweige, das Relativismus und der Relativität in der wissenschaftliche Erkenntnisphilosophie usw.

Im folgenden Schritt wollte ich die Art zeigen in der Blagas Anschauung über das stilistische Feld – einiger Massen – den gegenwärtigen, non-empiristischen Orientierungen entspricht, der Existenz einer unbewussten Matrix mit bestimmender Rolle im theoretischen Bereich wird zugestimmt. Hier wurde auf N. Chomskys Doktrin uber die „generative Grammatik“, Gilbert Durand Theorie bezüglich der tiefen Strukturen des Imaginären, Michael Polanyi Perspektive über „die stillschweigende Erkenntnis“, Gerald Holtons Analyse der hinsichtlich der „Themateń“hingewiesen. Auch in diesem Fall habe ich die bedeutungsvollen Unterschiede zwischen diesen Behandlungen nicht umgangen.

Hinsichtlich der Struktur, Voraussetzungen und Rolle des wissenschaftlichen Problems in der Wissenschaftsdynamik, beschäftigte ich mich mehr mit der problematologische Anschauung von Michel Meyer Ich bemerkte auch in diesen Fall die systematische Ausarbeitung einiger Themen und Ideen, die auch von Blaga aufgestellt wurden. die Struktur der Wissenschaftsprobleme, die Logik solcher Problem, die Schichten des interrogativen

Verfahrens, die Beziehung Problematologik – Problematologische, die Rolle der Metapher in der wissenschaftlichen Untersuchungsdynamik usw.

In Bezug auf die Rationalität in der Mannigfaltigkeit der Theorien zu diesem Thema, hielt ich mich mit ein paar Betrachtungen von Gilles Gaston Granger und Calvin Schrag auf Ich bestand auf der Theorie von der „transversale Rationalität" des amerikanischen Verfassers, auch wegen der besonderen Bewertungen, die der Verfasser im Hinblick auf „verklärte Antinomie" und auf die blagianische Idee bettrefs der Ressourcen einer erweiterten Vernunft vornimmt

Weiterhin hinterfragte ich zwei Angelegenheiten: a) die Gegenwartsbezogenheit „des metaphysischen Realismus", den Blagas Betrachtungen in Bezug auf die Wissenschaften gründet; b) eine Indentifizierungsmöglichkeit eines wissenschaftlichen Realismusfall in seinen späten Werke. Damit ich antworten kann berücksichtigte ich einerseits Putnams Kritik zum metaphysischen Realismus und anderseits die Argumente des Antirealismus, dessen Quelle in der Wissenschaft liegt (vor allem die Quantenmechanik), in der „Neuen Historiographie der Wissenschaft" und in der empiristische Philosophie. Aus der durchführten Analyse lässt sich folgern, dass bei Blaga von einen wissenschaftlichen Realismusfall sprechen kann, viele von seinen Betrachtungen sind nahe zu dem wichtigen Vertreter des gegenwärtigen wissenschaftlichen Realismus, Ernan Mc Mullin.

Am Ende dieses letzten Kapitels, traute ich mich einer Durchsicht in dem Bereich der Bilder über die Wissenschaft herzuleiten, die sich abzeichnen in den aktuellen epistemologischen rumanischen Abhandlungen, diese Durchsicht steht für die Identifizierung einiger Behauptungen, die in einer guten Gemeinsamkeit mit einigen blagaschen Betrachtungen stehen können Ich bin bei einigen Verteidigungen stehengeblieben, die von den namhaften Professoren, Mircea Flonta, Ilie Parvu und Constantin Grecu verfasst sind. Es ist mir bewusst, dass meine Lektüre und mein Wahrnehmungsvermögen, das ich plötzlich hatte, sehr bescheiden für eine großangelegte Untersuchung in dieser Richtungsind.

Schlussfolgerungen.

a) In meiner Analyse über die blagasche Abhandlung hinsichtlich der Wissenschaft stellte ich erstens seine Unität und die unlineare Weiterführung im Übergang von einer philosophischen Etappe zur anderen fest,

b) L. Blaga hat sich in einem konstruktiven Art und Weise in die philosophischen Auseinandersetzungen seiner Zeit eingefügt, er setzte die echte Anschauung der Einheit der Kulturformen durch, die er historischen Daten der Wissenschaft gegenübergestellt und weiter zu einer Formulierung und Ausübung eines wahren historischen und kulturellen Forschungsprogramms der Wissenschaft geführt hat.

c) Durch „die historische Analyse" und „die kulturelle Methode" gelingt es Blaga (vor einigen Autoren wie Koyre, d' Espagnat oder M. Clavelin) die Unterschiede zwischen „der antiken Wissenschaft" und „der gallileo-newtonsche Wissenschaft" zu identifizieren, Unterschiede, die er in der Beziehung mit „den Verwandlungen im stilistischen Bereich"stellt. Außerdem setzte, diese blagasche Behandlung einen sogenannten „revolutionären Bruch" im Verhältnis zu seiner Zeit aber auch in einem anderen Sinn voraus. Wie man weiß, orientieren sich die klassischen
epistemologischen Systeme an einem einzigen Wissenschaftszweig, der Physik: man versuchte in dieser Richtung den Voraussetzungen Klarheit zu bringen und durch die Verallgemeinerung versuchte man auf dieser Basis einen Begriff von „Wissenschaft" zu definieren. Das ist gültig, zugleich, für Kant, für den logischen Empirismus und popperschen kritischen Rationalismus und, auch viel später, für die von Th Kuhn vorgeschlagene „Wissenschaftstheorie". Blaga kommt
mit „einer problematischen Überstürzung" schon aus dem Zwischen – Kriegszeitraum; neben Physik und Mathematik hält Blaga auch „die theoretische Phase" für wertvoll, in die Mikrobiologie und Makrobiologie, Psychologie und die Geschichte eingefügt waren. Heute ist die Diskussion über „die regionalen Epistemologien" konstant, ebenso über das gleichzeitige Reifenwerden einer grossen Anzahl von Wissenschaftszweigen.

[illegible] kultur[illegible]e-methodologische Behandlung [illegible] und de[illegible] spezifischen [illegible] modernen Naturwissenschaft hat Blaga zu einer originellen Idee der „Übermethode“ geleitet, die für die moderne Wissenschaft eine neue methodologische Bewusstheit, ein neues methodologisches Idealbild, eine neue epistemische Strategie und eine neue Organisierungsmodalität der Methoden auf dem Prinzip des Mathematismus bedeutet. Der Philosoph lehnt aber den Panmathematismus ab und entwickelt eine besondere Perspektive der Rolle der Mathematik in den Wissenschaften.

e) Die Neubewertung der theoretischen Vernunftsquellen hat für Blaga die Rehabilitierung des Dogmatischen und eine neue Thematisierung der Rationalität und der Rationalisierung in den Wissenschaften möglich gemacht. Auf diese Art und Weise gelangte Lucian Blaga einerseits zur Erkennung und zur Identifizierung des Irrationalen in der wissenschaftlichen Erkenntnis und anderseits zu der gegenseitigen Beziehung der wissenschaftlichen Rationalität mit dem kulturellen Stil.

f) Der Vorschlag einer sogenannten „Logik der wissenschaftlichen Frage“(im methodologischen Sinn und nicht technisch-formal) hat den rumänischen Philosoph zur Hervorhebung des besonderen Orts der wissenschaftlichen Frage in der Erkenntnisdynamik und durch eine bahnbrechende Arbeit zu seiner historisch-kulturellen Behandlung geleitet.

g) Ich versuchte im Besonderen den aktuellen Wert von einigen der blagaschen Betrachtungen zu begutachten, ich kam zu der Schlussfolgerung, dass Blagas Abhandlung tatsächlich einigen Richtungen und wesenhaften Ideen der jetzigen Wissenschaftsphilosophie vorgriff „die historische Wissenschaftsphilosophie“: einige bezeichnende Eigenschaften der problematologischen Perspektive in der Wissenschaftsphilosophie, gegenwärtige Orientierungen bezüglich der kulturellen Behandlung der Wissenschaft, die aktuelle Richtung der Theorien hinsichtlich der vorhergeliehenden Rolle in der Wissenschaftsdynamik usw. Mit Sicherheit machte auch, die komparative Analyse aus dem letzten Kapitel die Bemerkung einiger Begrenzungen von Blagas Doktrin notwendig, die selbstverständlich offenbar sind aus der Perspektive einer Gegenüberstellung, die ahnlich dem Versuch dieser Arbeit ist: die spekulative Kosmologie, die die anfänglichen Angaben des blagaschen methaphysischen Realismus festhielt, ist heute schwer zu akteptieren; die historische Analyse der Wissenschaft hat nicht immer die spezialisierten Mittel des Berufshistorikers ausgenutzt, seine Abhandlung bezüglich „der Logik der Frage“ gelangt nicht zu einer technischen Systematik, vorausgesetzt in der Analyse einiger Zeitgenossen, wie Joseph Agasei oder M. Meyer. Aber diese Begrenzungen benachteiligen wesentlich nicht was wir jetzt „die europäische Dimension“ dieser rumänischen Perspektive über die Erkenntnis und die schöpferische Gestaltung in den Wissenschaften nennen können.

Traducere
Lotte Pitulan

BIBLIOGRAFIE

1. Afloroaei, Ştefan, (1997), *Cum este posibilă filosofia în estul Europei,* Editura Polirom, Iaşi..
2. Afloroaei, Ştefan, (1987), „Antinomii ale intelectului ecstatic", în *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie,* culegere de studii, Editura Cartea românească, Bucureşti.
3. Allen, R.T., (1996), „Câteva consideraţii asupra lui Michael Polanyi şi Lucian Blaga", în *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga,* Editura ştiinţifică, Bucureşti, pp.354-356.
4. Apel, Karl, Otto, (1981), *Charles S. Pearce. From Pragmatism to Pragmaticism,* translated by John Michael Krois, Univerity of Massachusetts Press, Amherst, p.6-14; 80-120, 349-354.
5. Ammerman,Robert, (1965), „A Short History of Analitic Philosophy", in *Classics of Analytic Philosophy,* edited by Robert Ammerman, McGraw-Hill, Inc, p.1-12.
6. Benoist, Jocelyn, (2001) *Représentations sans objet aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique,* Presses Universitaires de France, Paris.
7. Bell, David, (1999), „The Revolutin of Moore and Russell: A Very Britsh Coup?", in *German Philosophy Since Kant,* edited by O'Hear , Cambridge University Press, p. 193-208.
8. Bergson, Henri, (1992), *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei,* Editura Institutul European, Iaşi.
9. Bergson, Henri, (1920), *L'Évolution créatrice,* Felix Alcan, Paris, în A.Marga, (1988), *Introducere în filosofia contemporană.*
10. Bergson, Henri, (1998), *Introducere în metafizică,* Editura Institutul European, Iaşi.
11. Biriş, Ioan, (1993), „Ideea de câmp cultural în filosofia lui Lucian Blaga", în *Revista* de *Filosofie,* tom XL, nr.6, p.549-554.
12. Bîrzescu, Ilona, (1998), *Aventurile filosofiei contemporane,* Editura Delabrista, Timişoara.
13. Bîrzescu, Ilona, (1997), *Doctrinofobia,* Editura Delabrista, Timişoara..
14. Blaga, Lucian,(1922), *Cultură şi cunoştinţă,* Editura Institutul de Arte grafice <Ardealul> , Cluj.
15. Blaga, Lucian, (1977) *Încercări filosofice,* Editura Facla, Timişoara.
16. Blaga, Lucian, (1919), *Pietre pentru templul meu,* Editura Cartea românească, Bucureşti.
17. Blaga, Lucian, (1983), *Trilogia cunoaşterii,* Editura Minerva, Bucureşti („Despre conştiinţa filosofică", pp.63-196; „Cunoaşterea luciferică", pp.307-438; „Eonul dogmatic", pp.197-306, „Censura transcendentă", pp. 439-548; „Experimentul şi spiritul matematic", pp. 549-734).
18. Blaga, Lucian, (1985), *Trilogia culturii,* Editura Minerva, Bucureşti.
19. Blaga, Lucian, (1988), *Trilogia cosmologică,* Editura Minerva, Bucureşti.

20. Blaga, Lucian.(1996), *Trilogia valorilor*, I, *Ştiinţă şi creaţie*, Editura Humanitas, Bucureşti.
21. Blaga, Lucian, (1996), *Trilogia valorilor*, II, *Gândire magică şi religie*, Editura Humanitas, Bucureşti.
22. Blaga, L., (1996), „Schiţa unei autoprezentări filosofice"(1938), în *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga,* Editura Stiinţifică, Bucureşti, pp.29-39.
23. Boboc, A., (1996), „Blaga, Nietzsche şi Spengler", în *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, pp.276-281.
24. Botez, Angela, (1987), „O teorie originală despre spaţio-temporalitate, câmp stilistic şi creaţie ştiinţifică", în *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, Editura Cartea românească.
25. Botez, Angela, (1996), „Introducere"; „Câmpul stilistic şi evoluţia ştiinţei", în *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Editura ştiinţifică, Bucureşti.
26. Boyd, Richard, (1996), „Realism, Approximate Truth and Philosophical Method", în *The Philosophy of Science,* editer by David Papineau, Oxford University Press.
27. Carnap, Rudolf, (1993), „Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului", în *Revista de filosofie,* nr.1/1993.
28. Ceapraz, Ion, (1987), *Empiric şi teoretic în cunoaşterea ştiinţifică,* Editura Scrisul românesc, Craiova.
29. Cătineanu, Tudor, (1987), „Lucian Blaga şi D.D.Roşca – personalităţi complementare ale filosofiei româneşti", în *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie,* culegere de studii, Editura Cartea românească, Bucureşti.
30 Clitan, Gheorghe, (2002), *Pragmatică şi postmodernism. Despre jocul raţionalităţii şi presupoziţiilor în abordarea metafilosofică a culturii*, Editura Solness, Timişoara.
31. Colţescu, Viorel,(1996,I,) *Filosofia şi istoria ei,*Editura de Vest, Timişoara.
32. Colţescu, Viorel,(1996,II,), *Immanuel Kant,* curs special, Tipografia Universităţii de Vest din Timişoara.
33. Colţescu, Viorel,(1999), *O introducere în filosofia critică,* Editura de Vest, Timişoara.
34. Colţescu, Viorel, (1987), „Lucian Blaga şi morfologia spengleriană a culturii", în *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie,* culegere de studii, Editura Cartea românească.
35. Colţescu, V., (1977), Studiu introductiv la L.Blaga, *Încercări filosofice*, Editura Facla, Timşoara.
36. Dayan, Maurice, (1965)," L'inconscient selon Bergson", în *Revue de Méthaphysique et de Morale*, nr.3, Paris.
37. Diaconu,F. şi Diaconu,M., (2000), *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga,* Univers enciclopedic, Bucureşti.

38. Dima, Teodor, (1987), „Posibile semnificaţii ale *Eonului dogmatic*", în *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, culegere de studii, Editura Cartea românească.
39. Dragomir, M. Gabriel,(2002), *Introducere în sociologia educaţiei,* Editura Eurobit, Timişoara.
40. Dummet, Michael,(1994) *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
41. Dummet, Michael, (1981), *The Interpretation of Frege's Philosophy*, London: Durchworth.
42. Dummet, Michael, (1993), *The Roots of Analytıc Philosophy*, London, Durckworth, pp.22-31; 131, 171.
43. Dumitrescu-Codreanu, Lucia, (1981), *La moartea lui Zarathustra nu plânge nimeni,* Editura Univers, Bucureşti.
44. Durand, Gilbert, (1998), *Structurile antropologice ale imaginarului,* Univers enciclopedic, Bucureşti.
45. Feyerabend, Paul, (1979), *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchıste de la connaıssance,* Edition du Seuil, Paris, p. 178-183; 332-350
46. Feyerabend, Paul, (1981)."Valabilitatca limitată a regulilor metodologice", în *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală,*. Antologie, selecţie, traducere şi note de Ilie Pârvu, Editura ştiinţifică şi enciclopedică,Bucureşti.
47. Figari, Joël,(2002), "Lucian Blaga ou le dernier système philosophique", in *http·/www.ac grenoble.fr/PhiloSophie/articles/figari/figari3.htm*
48. Flonta, Mircea, (1985), *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică,* Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti.
49. Flonta, Mircea, (1994), *Imagini ale ştiinţei,* Editura Academiei Române, Bucureşti.
50. Flonta, Mircea, (1987), „Istoria ştiinţei şi analiza culturală a cunoaşterii pozitive", în *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie,* Editura Cartea românească.
51. Flonta, Mircea, (1982), „O explicaţie a conceptului <fizică pură> în *Critica raţiunii pure*", în *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure*, Editura Academiei, pp.38-51.
52. Flonta, Mircea, (1996), „Analiza culturală a cunoaşterii pozitive", în *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga,* Editura Stiinţifică.
53. Flonta, Mircea, (1998), *Cunoaştere şi analiză,* (volum omagial; coord. A.P.Iliescu), Editura All Educaţional, Bucureşti.
54. Florian, Mircea, (1995), *Filosofie generală,* Editura Garamond Internaţional, Bucureşti.
55. Florian. Mircea, (1068),"Ştiinţă şi raţionalism", în vol. *Scrieri alese,* Editura Academiei Române, Bucureşti.
56. Florian, Mircea, (1983), *Recesivitatea ca structură a lumii*, Editura Eminescu, Bucureşti.

57. Føllesdal, Dagfin, (1996), „Analytic Philosophy: What is It and Why Should One Engage in It?", in *Ratio*, 9/3. pp. 193-208.
58. Frăteanu, Vasile.,(1980), *Critica gândirii mitice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
59. Frăteanu, Vasile., (1993), „Lucian Blaga, un model metafizic", în *Revista de filosofie*, nr.6/1993, pp.527-523.
60 Grecu, Constantin, (1983, I,), „Philosophical Pressupositions of Science", în *Révue Roumaine des Sciences Sociales*, Série Philosophie et Logique, vol. 27, nr. 2-3, Editura Academiei, Bucharest.
61. Grecu, Constantin, (1995), „Timpul-ca orizont la Lucian Blaga", în *Revista de Filosofie*, Tomul XLII, Editura Academiei Române.
62. Grecu, Constantin, (1986,I,),"Analiza tematică a ştiinţei", în *Revista de filosofie*,nr.2, Tom XXXIII, pp.137-142.
63. Grecu, Constantin, (2001) „Explicaţii alternative în ştiinţă", în vol. *Aspecte ale istoriei şi filosofiei ştiinţei*, Editura Universităţii de Vest, Timişoara.
64. Grecu, Constantin, (1975), „Informaţie şi putere explicativă", în *Epistemologia şi analiza logică a limbajului ştiinţei*, Editura Politică, Bucureşti.
65. Grecu, Constantin, (1981), „Teorii analitice contemporane ale ştiinţei", în *Momente ale genezei şi evoluţiei ştiinţei*, coord. C.Damian, I.Pârvu; Editura Academiei.
66. Grecu, Constantin. (1982)," Teoriile analitice ale cunoaşterii", în *Teoria cunoaşterii ştiinţifice*, Editura Academiei, pp. 53-66.
67. Grecu, Constantin, (1982, II), „Problema ştiinţifică", în *Teoria cunoaşterii ştiinţifice*, Editura Academiei, pp.150-167.
68. Grecu, Constantin, (1983,II,), „Raţionalitate şi stil în cunoaşterea ştiinţifică", în *Tradiţie.şi inovaţie în cercetarea social-politică şi culturală*, Timişoara .
69. Grecu, Constantin, (1986,II,), „Un început de logică interogativă", în *Cunoaştere şi acţiune*, (coord. A.Marga), Editura Dacia, Cluj-Napoca.
70. Glock, Hans-Johann, (1999), „Vorspruch durch Logic: The German Analytic Tradition",in *German Philosophy Since Kant*, ed. By Anthony O`Hear, Cambridge University Press., p. 137-166.
71. Granger, Gilles-Gaston, (1998), *L'Irrationnel*, Edition Odile Jacob, Paris, p. 54-96.
72. Hintikka, Jaakko, (1974), „Inferenţă, informaţie şi adevăr", în *Epistemologie Orientări contemporane*, Editura politică, Bucureşti.
73. Hintikka, Jaakko, (1974)), „Kant on the Mathematical method", în *Knowledge and the know Historical Perspectives in Epistemology*, Dordrecht-Reidal, traducere de Bogdan Diaconu, în *Krisis*, 1999,Universitatea din Bucureşti.
74. Hacker,Peter, (1997), „The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy",in *The* Rise *of Analytic Philosophy*, edited by Hans-J. Glock, Blackwell Publishers Ltd.. Oxford, p. 51-76.

75. Hacking Ian, (2001), *Entre science et réalité. la construction sociale de quoi?,* Paris, La Découverte, traduction de l`anglais: Baudonin Jurdan, p. 130-143.
76. Hart, W.D. Clarity, (1990) *The Analytic Tradition, Meaning, Thought and Knowledge*, *Philosophical Quarterly Monographs,* vol. I, ed. By David Bell and Neil Cooper, Basil Blackwelw, p. 197-225.
77. Haranguş, Cornel,(1995), *Discursul ontologic în filosofie,* Editura Hestia, Timişoara.
78. Heidegger, Martin, (1967), *What is a thing?,* Henry Regnery Company, Chicago, Illinois, translated by W.B.Barton and Vera Deutch.
79. Heidegger, Martin,(1998), *Timpul imaginii lumii,* Editura Paideea, Bucureşti.
80. Heidegger, Martin, (1995), „Întrebare privitoare la tehnică",în *Originea operei de artă,* Editura Humanitas, Bucureşti.
81. Heidegger, Martin, (1962), *La principe de raison*, Gallimard, Paris
82. Hedegger, Martin, (1969), *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, traducere în curs de publicare- Cătălin Cioabă.
83. Heidegger, Martin, (1988), „Fenomenologie şi teologie", în *Repere pe drumul gndirii*, Editura Humanitas, Bucureşti, pp.403-434.
84. Heidegger, Martin,(1988), „Despre esenţa temeiului", în *Repere pe drumul gândirii*, Editura Humanitas, pp.69-122.
85. Husserl, Edmund, (1994), *Meditaţii carteziene*, Editura Humanitas, Bucureşti.
86. Husserl, Edmund, (1987), „Ideea de cultură filosofică", în Alexandru Boboc, *Filosofia contemporană în texte alese şi adnotate,* Universitatea din Bucureşti, pp. 253-262.
87. Husserl, Edmund, (1950), *Idées directrices pour une phénomenologie*, Gallimard, Paris, p.13-19; 229-237.
88. Holton, Gerald, (1982), *L`invention scientifique. Thémata et interprétation*, Presses Universitaire de France, Paris, p. 11-66; 415-456.
89. Ionescu, C.M., (1998), posfaţă la Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului,* Univers enciclopedic, Bucureşti,pp.435-450.
90. Ionescu, Cristina, (2002), „The Concept of the last God in Heidegger`s *Beitrage*. Hints towards an Understanding of the Gift of *Sein"*, in *Studia Phaenomenologica* ,vol.II, nr.1-2, pp. 59-96, Editura Humanitas, Bucureşti.
91. Iliescu, Adrian-Paul, (1982), „Adevăruri necesare. De la Kant la Putnam şi Kripke", în *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure*, Editura Academiei.
92. Kant, Immanuel, (1969), *Critica raţiunii pure,* Editura IRI, Bucureşti.
93. Kant, Immanuel, (1987), *Prolegomene,* Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti.

[illegible] ...ndre, (1997), *De la lum[illegible] ... [illegible]ersul infin[illegible]*, Editura Humanitas, Bucureşti.
95. Koyré, Alexandre, (1971), *Études d`histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, p.253-270.
96 Koyré, Alexandre, (1981), „Galilei şi Platon“, în *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală*, antologie, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, p.165-191.
97. Kuhn, Thomas, (1991), „Relaţiile între istoria şi filosofia ştiinţei“, în *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală*, Editura ştiinţifică. p. 215-220.
98. Kuhn, Thomas, (1976), *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti.
99. Laudan, Larry, (1996,I,), „Progress or rationality? The Prospects for Normative Naturalism“, in *The Philosophy of science*, ed. By David Papineau, Oxford University Press, p.194- 214.
100. Lewis, David, (1984), „Putnam`s Paradox“, in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 62, no.3, september .
101. Lobonţ, Florin,(2002), *Noua metafizică engleză O regretabilă necunoscută*, Editura Trei, Bucureşti.
102 Lyotard. F., (1997), *Fenomenologia*, Editura Humanitas, Bucureşti.
103. Marga, Andrei, (1988), *Introducere în filosofia contemporană*, Editura ştiinţifică, Bucureşti.
104. Marga, Andrei, (1984), *Cunoaştere şi sens*, Editura Politică, Bucureşti.
105. Marga, Andrei, (1987), „Filosofia ştiinţei la Lucian Blaga“, în *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, Editura Cartea românească.
106. Marga, Andrei, (1991), *Metodologie şi argumentare în filosofie*, (curs universitar), Tipografia Universităţii „Babeş-Bolyai“, Cluj-Napoca.
Matei, Dumitru, (1987), „Lucian Blaga despre <conştiinţa filosofică>“, în *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, Editura Cartea românească.
107. Meyer, Michel, (1979), *Découverte et justification en Science*, Klincksieck, Paris, p.71-101; 289-353.
108. Moisil, G., (1940), *Problema determinismului*, Editura Oficiul de Librărie,Bucureşti, pp.1-20.
109. Monk, Ray, (1996), „Whai is Analytical Philosophy?“, in *Russell and the Origins of Analytical Philosophy*, ed. By Ray Monk and Anthony Palmer, Thoemmes Press, pp.1-23.
110. McMullin, Ernan, (1984), „A Case for Scientific Realism“, in J.Leplin (ed.), *Scientific Realism*, Berkeley University of California Press, p.8-40.
111. Nariţa, Ionel,(1997), *Curs de Epistemologie*, Tipografia Universităţii de Vest, Timişoara.
112. Noica, Constantin, (1981), *Devenirea întru fiinţă*, Editura ştiinţifică, Bucureşti.

113. Pârvu, Ilie, (1990), *Arhitectura existenţei,* Editura Humanitas, Bucureşti.
114. Pârvu, Ilie, (1998), *Introducere în Epistemologie,* Editura Polirom, Iaşi.
115. Pârvu, Ilie, (1987), „Posibilitatea şi raţionalitatea fizicii galileo-newtoniene în viziunea lui Lucian Blaga“, în *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie,* Editura Cartea românească.
116. Pârvu, Ilie, (1982), „Realism şi apriorism în metodologia geometriei: Riemann versus Kant“, în *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure,* Editura Academiei, pp. 102-114.
117. Pârvu, Ilie, (1997), „Lucian Blaga – Trilogia cosmologică“, în *Dicţionarul operelor filosofice româneşti 111 lucrări fundamentale,* (coord. I.Ianoşi), Editura Humanitas.
118. Perpelea, Nicolae,(2002), *Corpul comunicării provocat. Modele sociologice ale pragmaticii expresiviste,* Editura Expert, Bucureşti.
119. Petrescu, Alexandru, (1998),“Despărţirea lui Blaga de Kant“, în *Revista de Filosofie,* XLV, 6, pp.671-676.
120. Petrescu, Alexandru, (1997), „A Propedeutics to a New Rationalism in Lucian Blaga Philosophy“, in *Analele Universităţii de Vest* din Timişoara, vol. IX, p.5-9.
121. Petrescu, Alexandru, (2001), „Unele semnificaţii ale schematismului transcendental kantian“, în vol. *Aspecte ale istoriei şi filosofiei ştiinţei,* coord. Constantin Grecu, Editura Universităţii de Vest, Timişoara, p.41-53.
122. Petru, Cristian, (1987), „Cunoaştere şi existenţă creatoare“, în *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie,* Editura Cartea românească.
123. Philipse, Herman, (1994), „Review Article: Husserl and the Origins of Analytical Philosophy“, in *European Journal of Philosophy,* 2/2, Basil Blackwell Ltd., p. 165-184.
124. Polanyi, Michael, (1969), *Knowing and Being,* University of Chicago Press, p. 110-140.
125. Popescu, I.M., (1980), *O perspectivă românească asupra teoriei culturii şi valorilor* (Bazele teoriei culturii şi valorilor în sistemul lui Lucian Blaga), Editura Eminescu, Bucureşti.
126. Putnam, Hilary, (1977), „What is Realism?“, in *Scientific Realism,* edited by H.Putnam, Cambridge University Press, pp.140-153.
127. Rădulescu-Motru,C.,(1984), *Personalismul energetic şi alte scrieri,* Editura Eminescu, Bucureşti.
128. Râmbu, Nicolae, (1997), *Raţiunea speculativă în filosofia lui Hegel. De la transcendentalismul kantian la logica speculativă hegeliană,* Editura Universităţii „A.I:Cuza“, Iaşi, pp. 118-165.
129 Ricoeur, Paul, (1966), “Kant and Husserl“, in *Philosophy Today,* nr.3, vol. 10, Fall.
130. Roşca,D.D.(1970), „Raţional şi iraţional“, în *Studii şi eseuri filosofice* ,Editura ştiinţifică, Bucureşti.

koş [illegible] *Existen[illegible] ... [illegible]*, Edi[illegible] [illegible]ţifică enciclopedică, Bucureşi.

132. Schrag, Calvin. O., (1999), *Resursele raţionalıtăţıı,* Editura ştiinţifică, Bucureşti, p. 93-117; 228-264.

133. Schrag, Calvin, (1996), „Filosofia la sfârşitul secolului XX. Cu un comentariu despre Lucian Blaga“, în *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga,* coord. Angela Botez, Editura Stiinţifică, pp306-311..

134. Skolimowski, Henryk, (1967),*Polish Analytical Philosophy,* London, Routledge and Kegan Paul, New York: The Humanities Press, pp. 2-26

135. Sluga, Hans, (1997), „Frege on Meaning“, in *The Rise of Analytic philosophy,* ed. By H-J.Glock, Blackwell Publishers Ltd., Oxford,p.17-34.

136. Sperantia, Eugeniu, (1982),“Observaţii asupra propoziţiilor interogative. Proiectul unei logici a problemei“, în *Logica interogativă şi aplicaţiile ei,* coord. C.Grecu, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti.

137. Surdu, Alexandru, (1995), *Vocaţii filosofice româneşti,* Editura Academiei Române.

138. Surdu, Alexandru, (1982), „Probleme intuiţioniste în *Critica raţiunii pure*“, în *Immanuel Kant 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure,* Editura Academiei.

139. Surdu, Alexandru, (1975), „Restricţii intuiţioniste în analiza logică a limbajului ştiinţific“, în *Epistemologia şi analıza logică a lımbajului ştiinţei,* pp.57-72, Editura politică,Bucureşti.

140. Toulmin, Stephen, (1981), „Modelul evoluţionist al dezvoltării ştiinţelor naturii“, în *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală,* Editura ştiinţifică, p.350-368.

141. Trandafoiu, Nicolae, (1998), *Substanţă şi cauzalitate în interpretarea empırısmuluı englez,* Editura All, Bucureşti.

142. Trandafoiu, Nicolae, (1987), „Filosofie – ştiinţă – artă“, în *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, Editura Cartea românească.

143. Trigg. Roger, (1996), *Înţelegerea ştiinţei sociale,* Editura ştiinţifică, Bucureşti.

144. Vaida, Dragoş, (1987), „Demersul matematic în filosofia lui Lucian Blaga“, în *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie*, Editura Cartea românească.

145. * *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga,*(1996), Antologie de texte din şi despre opera filosofică, coord. Angela Botez, Editura ştiinţifică, Bucureşti.

146. * *Dıcţıonarul operelor filosofice româneşti. 111 lucrări fundamentale*.,(1997), coord. Ion Ianoşi, Editura Humanitas, Bucureşti.

147. * *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală,* (1981), Antologie, Selecţie, traducere şi note de Ilie Pârvu, Editura ştiinţifică, Bucureşti.

148. * *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure*, (1982), Studii, coordonatori: Alexandru Boboc, Mircea Flonta, Radu Pantazi şi Ilie Pârvu, Editura Academiei, Bucureşti.
149. * *Lucian Blaga- cunoaştere şi creaţie*, (1987), culegere de studii, coordonatori: Dumitru Ghişe, Angela Botez, Victor Botez, Editura Cartea românească, Bucureşti.
150. * *Privire filosofică asupra raţionalităţii ştiinţei,* (1983), coord. Angela Botez, Editura Academiei, Bucureşti.

CUPRINS

Lucian Blaga a fost nu numai un foarte bun cunoscător, chiar un erudit în materie de istoria științei, dar și un subtil analist al multiplelor aspecte din care știința poate fi abordată filosofic. Ceea ce-i este însă în cel mai înalt grad specific este abordarea științei, mai ales din unghiul de vedere al filosofiei culturii, știința fiind tratată ca o importantă componentă a culturii umane și analizată prin prisma raporturilor sale multiple cu alte asemenea componente.

Constantin Grecu



ISBN 973-620-076-0